中国佛教思想史

上卷

汉魏两晋南北朝佛教思想

郭朋 著

福建人民出版社

97759

DI25/25

中国佛教思想史

● 郭　朋　著

● 上　卷

汉魏两晋南北朝佛教思想

● 福建人民出版社

● 1994年·福州

闽新登字 01 号

ZHONGGUO FUJIAO SIXIANGSHI

中国佛教思想史

（上卷）

郭朋 著

*

福建人民出版社出版发行

（福州得贵巷 59 号）

福州新地文字处理有限公司排版

福建省地质印刷厂印刷

开本 850×1168 毫米 1/32 25.5 印张 4 插页 600 千字

1994 年 9 月第 1 版

1994 年 9 月第 1 次印刷

印数：1—1500

ISBN 7—211—02123—3

B·45 定价 26.35 元

前　言

一

佛教，自两汉之际传入中国，迄今已有近两千年的历史。在这漫长的历史行程中，佛教大体上经历了如下的几个阶段：

在汉代，佛教初来乍到，人地两生，它既对中国社会很不了解，中国社会对它也颇为陌生。人们把它同当时仍在流行的黄老之学相提并论，所谓“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”，便是这种情况的历史反映。而在更多的情况下，人们则把它看作是盛行于当时的方术的一种。所以，汉代佛教，虽已开始有了佛经的翻译，但它却始终未能摆脱“初传”时期的朦胧状况。而且，汉代佛教，主要活动于以宫廷贵族为主的上层社会之中，还未能广泛普及于民间。当时的出家僧侣，除个别例外，还都是外籍译师，还没有正式的华籍僧人，更没有中国高僧。作为一种宗教，汉代佛教，还远不是“体态”完备的。

魏晋时期，佛教得到了进一步的发展。不仅译经数量有了大量的增长，而且译经质量也有了很大的提高。同时，还出现了中国佛教的义理之学。这标志着：魏晋时期的佛教，已开始了它的“中国化”的过程；它除了佛经的翻译之外，还有了从事于佛教理论的研究了。从而，“义学”名僧辈出，而中国的佛教高僧，也就从此而出现于中国佛教的历史舞台上。诸如道安、慧远、法显、道生、僧肇等等，这些知名当时、影响后世的义学名流（其中，法显还是一位译师），已成为当时佛教界的重要人物。这时，佛教不

仅有了自己的目录之学（即早期中国佛教的《经录》），而且还有了自己的注释之学。虽然当时的佛教显学《般若》，深受玄学的影响，以致一度出现了玄学化的现象，但是，魏晋时期的佛教，毕竟是有了进一步的发展了。特别是，曹魏之后，中国佛教也建立起了自己的传戒制度，从此，出家僧人，不再只是“剃发”、“染衣”，而且也都能“受具”（受了“具足戒”，方能成为正式的合格僧人）了。有了正式的中国僧人，就标志着佛教在中国这块土地上已开始生根了，从此，它就将逐步地以“中国佛教”的面貌而活跃于中国历史舞台上。同时，魏晋时期，中国式的佛教寺院也日渐增多，寺院经济也开始出现。从而中国佛教也就初具规模了。

南北朝时期，由于得到了南北王朝的大力扶持，佛教有了更大的发展。尚空谈的“义学”，重实践的“禅学”，以互不相同的性格和特点，分别盛行于南方和北方（当然，这只是就其主导一面而言的，实际上，南方也有“禅学”，北方也有“义学”，只是不占主导地位罢了）。在南方，宋、齐、梁、陈四朝的统治者，几乎都是热衷于佛教的，其间，虽有像范缜这样的无神论者出而反对佛教，但是，由于佛教得到了王朝的大力支持和庇护，它的发展，可说是一帆风顺的。在北方，佛教虽曾一度遭受“二武法难”（即北魏太武帝和北周武帝的灭佛运动），但是，总的说来，北方佛教同样是有着很大的发展的。这个时期，佛教是大、小二乘并弘，经、律、论三藏共宣。不同体系的各种学派，纷纷出现。译经、注释，都远超前代。梁僧祐的十五卷的《出三藏记集》，成为迄今保存完整的早期《经录》；僧祐的十四卷的《弘明集》，则是一部相当重要的佛教文献汇编。梁慧皎的十四卷的《高僧传》，是中国佛教史上的第一部僧传，它为以后僧传的撰写，确定了体例，树立了规范。这些著作，对于以后的佛教界产生了深远的影响。南北朝佛教的寺院经济有了更大的发展，出家僧尼也大为增多。从

中国佛教发展史来说，南北朝佛教，是佛教中国化过程中的一个极为重要的历史阶段。

隋唐时期的佛教，则是中国佛教的“成熟”期（也是它的“鼎盛”期）。首先，随着王朝的统一，佛教也由南北异趣而走向统一。而随着相对独立的寺院经济的发展和各派思想的“成熟”，于是，适应时代需要的具有中国风格与中国特点（且就多数佛教宗派而言）的各个佛教宗派也就相继地产生了。宗派佛教的出现，标志着佛教已经完成了它的中国化的过程，至此，它确实可以名副其实地称之为“中国佛教”了（在此之前，它总是或多或少地带有“印度佛教”的痕迹）。而随着宗派佛教的出现，一批拥宗自重、门户之见甚深的宗派领袖人物，也就以前台“主角”的身分而占据了佛教的历史舞台。

宋元以后的佛教，则已走向了它的衰落期。自宋元以至明清，虽然佛教各宗仍在各立门庭，分头活动，但大都是步武前人，陈陈相因，很少再有什么新的东西了（宋代禅宗，稍有不同）。

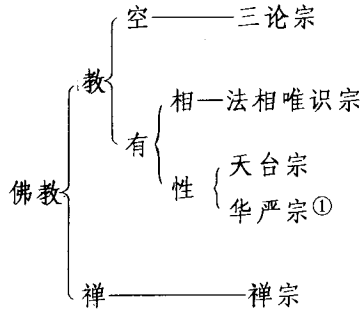
二

从思想上说来，佛教，分为小乘和大乘的两大系统。小乘佛教，是早期佛教，大致说来，它还是保持了佛教的原始形态的。大乘佛教，则是后起的，较之小乘佛教，大乘佛教的许多东西可说都已“面目全非”了。从思想渊源说来，大乘佛教，是从小乘的部派佛教中演化出来的；而就其阶级根源说来，大乘佛教，则是古印度由奴隶制社会走向封建制社会的时代产物。

大、小乘佛教，都已传来中国。自东汉以至南北朝，某些小乘佛教的学说，还曾一度流行过。但是，自从隋唐时期佛教的所谓“大乘八宗”（即天台、三论、唯识、华严、禅、净（土）、律、密的八宗）相继创立之后，除了律宗还有属于小乘律者之外，在

思想理论上，便是“大乘独尊”了。除了在大藏经里还保存有相当数量的小乘《三藏》外，小乘佛教的学说思想，已几乎绝响于佛教界。无论是出家的还是在俗的佛教学者，言必称“大乘”，行必以“菩萨”自诩. 这自然是由社会历史所决定；也就是说，大乘佛教（这里，主要是指“性宗”和“禅宗”）的那一套思想理论，更能适合时代的需要，因此，它才能够独占隋唐以后的佛教历史舞台。

现将中国大乘佛教的思想，列表如下：



在《楞伽经》里，曾经有所谓“说通”与“宗通”的说法。后来的禅宗者流，便据此而把佛教区分为“教下”和“宗门”的两大部类。所谓“教”（“说”），就是指佛教的各种义理之学的思想体系；“宗”，就是指禅宗（表中所列的“禅”，即禅宗之禅，而非禅定——禅学之禅，因为，禅定之学，仍属于“教”，而并不属于“宗”）。在属于“教”的思想体系里，又分“空”、“有”两大系统。

“空”，即空宗，在中国佛教思想史上说来，就是由隋吉藏所

① 至于缺乏较为完备的理论体系的律、密、净土三宗，就他们的思想倾向说来，律宗近于“相宗”，净、密近于“性宗”。总而言之，都属“有宗”。

创立的三论宗。空宗——三论宗所讲的“空”，并不是什么都没有，它所“空”的，只是事物的本体，至于现象，它还是承认其有的（只不过是“假有”而已）。所谓“缘起有”，“自性空”，便是这一思想的理论概括。事物的现象，是“缘起有”——“缘起”而“有”，就非真有、实有，而只是一种“假有”。事物的本体，则是“自性空”。“缘起有”法，只有假相，并无实体，所以是“空”。用僧肇的话来说，就是“不真”故“空”（“不真空”）。这是就客观现象而言的。如果就主观认识来说，“空”，就意味着不著于相。《金刚经》所谓“凡所有相，皆是虚妄”。于此“虚妄”之“相”上不起“执著”，这就是“空”。再有，空宗所以异于“有宗”者，不在于对于客观现象的看法上，对于现象的看法，空、有两宗可说是基本相同的。因为，“有宗”各派，也都认为宇宙万有是虚假不实的。所不同的，是对于彼岸世界或者是对于彼岸性的最高的精神实体的看法上。空宗，不仅对现实世界持否定态度，而且对彼岸世界也持否定态度，《大品般若》所谓“设有一法胜涅槃者，我说亦复如幻如梦”，便是这种观点的具体反映。“涅槃”，是佛教的彼岸世界，是佛教徒们所向往的最终的归宿处。可是，在空宗中人看来，不仅“涅槃”也是空的（其实，空宗者流是非常的自相矛盾的：一方面，“理论”上，连彼岸世界他们也予以否定；而同时，践履上，他们却又一心向往着出世解脱），甚至“设有一法胜涅槃者”，也同样是空的。这可真是一空到底了！同时，除了“空性”（或“性空”）之外，空宗也不承认有任何超自然的、彼岸性的、最高的精神实体。在世界观上，他们是“性空缘起”论者，除了“缘起性空”之外，他们不承认有任何的实在！空宗之异于“有宗”者，也就在这里。

所谓“有宗”，第一，他们肯定有彼岸世界，即所谓的“无上菩提”与“大般涅槃”；第二，他们肯定有彼岸性的最高的精神实

体，即所谓的“真如”、“佛性”之类。在“有宗”里，又分所谓“相宗”与“性宗”两大体系。

“相宗”，就是由唐玄奘所创立的法相唯识宗。就现象论（方法论）说来，称之为“法相宗”；就本体论（世界观）说来，称之为“唯识宗”。唯识宗的世界观，是主观唯心主义的“阿赖耶缘起”论。他们不仅承认有作为世界本原的“阿赖耶识”（即“第八识”），更加承认有彼岸性的最高的精神实体——“圆成实性”（圆满成就真实体性，其实就是“真如”）。所以被称为“有宗”。“相宗”之异于“性宗”者，主要的有两点：其一，解脱论上，他们不同意“一切众生，皆有佛性”；其二，世界观上，他们不同意把“真如”说成是世界本原，也就是他们不同意“真如缘起”论。

“性宗”，包括天台宗和华严宗。就解脱论说来，两宗都是“佛性”论者，即都主张“一切众生，皆有佛性”；就世界观说来，两宗都是客观唯心主义的“真如缘起”论（华严宗则称之为“法界缘起”论）者。他们都承认于冥冥之中有一个超乎一切的彼岸性的精神实体。这种精神实体，是最高存在、世界本原，世界的（还有出世的）一切，都是由它派生的。这种最高存在，通称之为“真如”，或者叫做“法性”、“法界”、“实际”以及“佛性”、“如来藏”等等。由于他们一切都从“真如”、“佛性”出发，一切又统归于“真如”、“佛性”，所以在佛教思想史上他们就被称之为“性宗”。

以“教外别传”相标榜的禅宗，确乎是中国佛教的特产。不过，就其基本思想来说，则它又是同“性宗”大体相同的：解脱论上，他们也是“佛性”论者；世界观上，他们也是客观唯心主义的“真如缘起”论者。只是用以表达他们的观点——禅见的方式（方法），颇为有些与众不同罢了。至于师弟授受之间的大施棒喝，大逗机锋，那已是晚期禅宗的现象了。当然，就中国佛教思

想史来说，较之佛教其它的各个宗派来，禅宗确乎是产生了更广泛、更深远的影响，它简直成了佛教思想史上的一位骄子！

三

佛教在完成其自身的发展、演变的过程中，不可避免地要同中国传统的哲学思想发生交涉；原是一种外来宗教的佛教，终于形成为具有中国特点（甚至也被认为是一种中国传统）的宗教，无宁说就是这种长期的相互交涉的结果。

就思想领域来说，佛教传来不久，就同儒、道两家发生了关系，而这种关系，可说是既相互矛盾、斗争，又相互吸收、融合。

就儒、道、释三家的矛盾、斗争而言，早在汉代，儒家者流就已经以儒家的纲常伦理以及夷夏之辨，来责难佛教了（详见牟子《理惑论》）；之后，又有神灭与神不灭之争，而到了唐代的韩愈，可说是达到了儒者辟佛的高潮。韩愈在其《原道》（载《昌黎先生集》卷一一）里，一则说："今其法曰：必弃而君臣，去而父子，禁而相生相养之道，以求其所谓清净寂灭者。呜呼！其亦幸而出于三代之后，不见黜于禹、汤、文、武、周公、孔子也。"再则说："今也欲治其心，而外天下国家，灭其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼，则夷之；进于中国，则中国之。《经》曰：夷狄之有君，不如诸夏之亡也。《诗》曰：戎狄是膺，荆舒是惩。今也，举夷狄之法而加之先王之教之上，几何其不胥而为夷也。"韩愈在其《谏迎佛骨表》（载《昌黎先生集》卷三九）里，又一则说："伏以佛者，夷狄之一法耳！自后汉时流入中国，上古未尝有也。"再则说："夫佛本夷狄之人，口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之义、父子之情。"韩愈用以辟佛的，仍然是纲常伦理以及夷夏之辨。当然，历史上儒家的反佛，基本上都还是"说理"的，虽

然韩愈也曾主张用“人其人，火其书，庐其居”（《原道》）的剧烈的行政手段来对待佛教，但是韩愈的这种主张，并未被皇帝采纳。一般说来，历史上的儒家反佛，还是属于“说理斗争”。

至于道家的反佛，情况就很不相同了。一方面，道家者流也用一些诸如“老子化胡”之类的无稽之谈来贬佛、反佛；而另方面，他们往往又要借重皇帝的封建权威来妄想消灭佛教。佛教史上的所谓“三武法难”（即北魏太武帝、北周武帝和唐武宗的灭佛运动），除反映了世俗地主同僧侣地主之间的尖锐矛盾和剧烈斗争之外，道教徒的从旁煽动这一外在因素，确乎也起了一定的推波助澜的作用。这种情况表明，道家的反佛，可“说”之“理”实在太少，所以只能借重封建暴力来对待佛教。

为了自身的生存和发展，佛教自然也要以其特有的神哲学思想，来批驳儒、道两家了。这种情况，也是历代皆有，姑不详谈。

当然，儒、道、释三家的相互矛盾和斗争，只是它们之间相互关系的一个方面的情况，除此之外，还有另一个方面（甚至是更为重要的方面）的情况，那就是它们之间的相互吸收和融合。

从哲学思想方面来说，传统的儒学，须要吸收佛教的一些思想资料来补充自己。南北朝以来，不少的儒家学者，纷纷地以佛学相标榜；许多儒学名家，都大交佛教名僧。甚至连柳宗元、王安石这些著名的唯物主义思想家，也都同佛教结下了不解之缘。唐代唯心主义哲学家李翱的《复性书》，浸透着佛教的思想影响。宋儒“理一分殊”的命题，其实不过是对佛教华严宗的“然事法名界，界则分义，无尽差别之分齐故；理法名界，界即性义，无尽事理同一性故”（澄观《华严法界玄镜》卷上）这一理论的概括。二程的“一草一木皆有理”这一命题，无非是佛教天台宗“一色一香，无非中道”和禅宗“青青翠竹，尽是法身”这种观点的模拟！朱熹则更是完全用佛教的语言来表达他的唯心主义思想：“眼

前凡所应接底事物，事事都有个极至之理；……若事事穷得尽道理，事事占得第一义！”（《朱子语类》卷三《大学·经下》）所以，程朱理学的出现，更不妨说是在相当程度上受了佛教（尤其是禅宗）思想影响的产物。以致连程朱也对佛教赞不绝口：“释氏之学，亦极尽乎高深！”（《二程全书》卷一三）“（庄）周安得比他佛！佛说直有高妙处，庄周气象，大都浅近。”（同上书卷三七）“佛教最有精微动得人处”（《朱子语类》卷一三）；“其克己，往往吾儒家之所不及！”（同上书卷二九）表面上以辟佛者自居的两宋理学的开创者，对于佛教竟是如此的推崇。至于明儒王阳明“天下无心外之物”的命题，简直可以说是一字不改地袭用了佛教“心外无物”的论点。而所谓“这个便是汝的真己。这个真己，是躯壳的主宰。无真己，便无躯壳，真是有之即生，无之即死”（《传习录》上）的“真己”，简直就是佛教唯识宗所讲的“去后来先作主公”的“第八识”或佛教其它各派所讲的“佛性”！宋明理学同佛教的关系，雄辩地说明了：佛教思想给予儒家学说的影响，确乎是极其深刻的。佛教思想的这种影响，一直延续到近代（中国近代思想史上的一些名家，自龚自珍以至康有为、章太炎等人，都没有能够摆脱佛教思想的影响）。我们不妨这样说：自魏晋以来，中国的唯心主义哲学，无论是在世界观还是认识论上，无一不从佛教哲学中汲取营养！正是佛教哲学“丰富”了中国传统的唯心主义的哲学思想。

至于道教的剽窃佛教，更是人所共知的史实。可以说，道教从其早期的民间宗教的形式，逐渐演变为以后那种具有比较“完备”的宗教形式的宗教，在很大程度上都是模仿、剽窃佛教的结果——无论从道观规模、道士形像以至大量的道教经典和神学教义说来，都是如此。

至于佛教，在汉代，它被方术化；到魏晋，它又玄学化；历

经南北朝以至隋唐，它又深受儒家思想的影响。诸如“儒佛合一”、“三教同源”之说，一直笼罩着佛教界；而到了宋代，这一思想，达到了高峰。宋代的不少名僧，不仅把佛教的不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒的“五戒”，比做儒家的仁、义、礼、智、信的“五常”，他们说：“人乘者，五戒之谓也。……以儒校之，则与其所谓五常仁义者，异号而一体耳。”（《镡津文集》卷一，契嵩《原教》）“夫不杀，仁也；不盗，义也；不邪淫，礼也；不饮酒，智也；不妄言，信也。”（同上书卷三，契嵩《孝论·戒孝章》）而且，还大讲“孝道”。名僧契嵩，撰写《孝论》（载《镡津文集》卷三）十二篇，宣称：“天地与孝同理也，鬼神与孝同灵也。故天地之神，不可以不孝求，不可以诈孝欺。”“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。至哉大矣，孝之为道也夫！”（《孝论·原孝章》第三）不仅把孝理性化，而且把孝神灵化：孝，乃是“天经地义”的“大道”！契嵩还特别申明：“天下以儒为孝，而不以佛为孝，……嘻！是见儒而未见佛也。佛也，极焉。以儒守之，以佛广之；以儒人之，以佛神之，孝其至且大矣！”就这样，契嵩从纲常伦理上以“会夫儒者之说”，以大讲儒、佛一致。不仅如此，契嵩还大讲中庸，大赞礼乐：“夫中庸者，立人之道也。是故君子将有为也，将有行也，必修中庸然后学也。饮食可绝也，富贵崇高之势可让也，而中庸不可去也。其诚其心者，其修其身者，其正其家者，其治其国者，其明德于天下者，舍中庸其何以有为也。亡国、灭身之人，其必忘中庸故也。”（《镡津文集》卷四《中庸解第一》）“夫中庸也者，不为也，不器也，明于日月而不可睹也，幽于鬼神而不可测也，唯君子也，故能以中庸全。”（同上书《中庸解第二》）契嵩从而得出结论说：“中庸之道也，静与天地同其理，动与四时合其运。”（同上书《中庸解第四》）中庸，又成了时空万物的运动规律！“礼，王道之始也；乐，王道之终也。

……故礼乐者，王道所以倚而生成者也。”“夫礼，所以振王道也；乐，所以完王德也。”“人君者，礼乐之所出者也；人民者，礼乐之所适也。……是故礼贵乎上行也，乐贵乎下效也。”（同上书卷五《论原·礼乐》）一个佛教僧侣，如此大讲王道、礼乐，于此可以想见儒家思想给予佛教的影响是多么的深了！宋代的另一名僧智圆，则说：“夫儒、释者，言异而理贯也。……嘻！儒乎？释乎？其共为表里乎？”（《闲居编》卷一九《中庸子传上》）他自号“中庸子”，公然宣称他以“宗儒为本”（同上书卷二二《谢吴寺丞撰〈闲居编序〉书》）！他要“修身以儒，治心以释，拳拳服膺，罔敢懈慢！”（《中庸子传上》）一代佛教名僧，却要“修身以儒”，“宗儒为本”，智圆者，简直是一个儒佛一家的活标本！宋代的知名文僧惠洪，还把儒、佛两家比做掌与拳：“吾道比孔子，譬如掌与拳，展、握故有异，要之手则然！”（《镡津文集》卷一九《礼嵩禅师塔诗》）则儒、佛不但是一家，而且简直是“一体”了！

佛教，也在接受着道家思想的影响。北魏的昙鸾，曾经从陶弘景受学“长生术”；北齐（陈世）慧思，还曾发过这样的“誓愿”：“我今入山修习苦行，……为护法故求长寿命，愿诸贤圣佐助我，得好灵芝及神丹！……足神丹药修此愿，借外丹力修内丹！”（《南岳思大禅师立誓愿文》）一代名僧，居然也要大“修内丹”，他简直是一位身披僧装的道人！宋代的某些禅僧，公然用“有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋”（《古尊宿语录》卷二二，法演《语录》）这种饱含《老》、《庄》气味的语言，来宣扬他们的禅见。可见他们感受道家思想影响之深了！

由于佛教也深受儒、道两家思想的影响，所以就很自然地产生了“三教一家”、“三教同源”的思想。

“三教同源”之说，其来有自，至宋、明而大倡。宋僧智圆说：“释、道、儒宗，其旨本融，守株则塞，忘筌乃通。”（《闲居编》

卷一六《三笑图赞》）明僧真可说："我得仲尼之心而窥六经，得伯阳之心而达二篇，得佛心而始了自心；虽然，佛不得我心不能说法，伯阳不得我心二篇奚作，仲尼不得我心则不能集大成也。"他从而得出结论说：儒、释、道三家，"门墙虽异本相同"（《紫柏别集》卷一《题三教图》）！另一明僧德清说："愚意孔、老即佛之化身也！……是知三教圣人，所同者心，所异者迹也。"（《憨山梦游集》卷四五《道德经解发题·发明归趣》）"迹异"、"心同"，三教同源；"孔、老即佛之化身"，则又是"三教同体"了！

这种儒、释、道三家的相互吸收、相互融合的情况表明：一方面，儒、道两家，须要从佛教那里吸取某些思想养料以"丰富"自己；另方面，佛教为了使自己能够更加中国化一些，也须要从儒、道两家（尤其是儒家）那里吸取若干东西以装扮自己。而归根结柢，为了维护封建统治的需要，"本是同根生"的儒、释、道三家的思想家们，都深切地感到：尽管他们之间存在矛盾，但是，为了他们所共同从属的整个封建地主阶级的根本利益，他们必须在思想上相互补充，在行动上相互协调。这便是"三教同源"、"三教一家"这类思想产生的阶级根源。总而言之，这种儒、释、道三家相互融合的情况的出现，乃是历史的要求，时代的需要。

四

从事佛教思想史研究的目的，主要在于：通过这种研究，尽可能地探索、揭示佛教发展的历史进程（和它的规律性）、思想特点、阶级实质和社会作用，恢复它的本来面目；从而使人们大体上能够按照它的本来面目去理解它，认识它。研究的方法，则基本是：从特定的历史环境、时代背景中，去考察、探究佛教思想的发展和演变，从而使人们能够历史地了解佛教，认识佛教。

本书，是修订《汉魏两晋南北朝佛教》、《隋唐佛教》、《宋元佛教》和《明清佛教》而成的。原来的四本书，经过修订，分为上、中、下三卷：上卷《汉魏两晋南北朝佛教思想》；中卷，《隋唐佛教思想》；下卷，《宋元明清佛教思想》。

本书虽是修订成书而成的，但是作为一部佛教思想史，不少问题，还仍未涉及；已涉及的问题，叙述得也还不够深细；而且，不确切甚至错误的地方，仍在所难免。对此，殷切地期望方家、读者们给予批评、指正。

作　者

一九八四年一月于北京

上卷目录

上编　汉代佛教思想

第一章　佛教传入前后的时代背景 …… 1

第一节　苦难的时代 …… 1

第二节　方术的流行 …… 8

第三节　早期道教的产生 …… 13

第二章　“人地两生”的汉代佛教 …… 33

第一节　佛教的传入 …… 33

第二节　中国历史上第一个信奉佛教的贵族——楚王刘英 …… 36

第三节　中国历史上第一个信奉佛教的皇帝——汉桓帝刘志 …… 38

第四节　中国佛教史上第一个出家僧人——严佛调 …… 40

第五节　笮融事佛 …… 43

第六节　从《牟子理惑论》看时人对于佛教的理解 …… 46

第三章　汉代译经 …… 65

第一节　关于《四十二章经》 …… 65

第二节　汉代译经——概况、译名和基本教义 …… 71

第三节　汉代译师 …… 86

第四章　汉代译经的两大系统——安译与支译 …… 89

第一节　安世高的译经及其禅学思想 …… 89

第二节　支娄迦谶的译经及其《般若》学思想 …… 106

中编　魏晋佛教思想

第五章　时代背景…… 124
第一节　世乱时艰的魏晋之世…… 124
第二节　魏晋玄学的产生…… 135
第六章　魏世（三国）译经…… 154
第一节　译经简况…… 154
第二节　支谦及其译经…… 158
第三节　昙柯迦罗的来华与中国僧人授戒之始…… 194
第四节　中国佛教思想史上第一位兼有佛、儒、道思想的译师——康僧会及其思想…… 197
第五节　中国佛教思想史上第一位西行求法者——朱士行及其求法活动…… 209
第七章　两晋译经…… 215
第一节　译经概况——兼及竺法护…… 215
第二节　《般若》的再译…… 231
第三节　《华严》的翻译…… 242
第四节　《法华》的翻译…… 256
第八章　鸠摩罗什及其译经…… 261
第一节　罗什行履…… 261
第二节　罗什译经…… 264
第三节　罗什思想…… 276
第四节　罗什门人——僧叡、僧肇与道生…… 283
一、僧叡…… 283
二、僧肇…… 287
三、道生…… 292
第九章　晋代《般若》学与六家七宗…… 306

第一节　晋代《般若》学的传播…… 306
第二节　六家七宗…… 312
第十章　玄学化的名僧…… 319
第一节　竺法雅…… 319
第二节　支道林…… 322
第三节　于法兰…… 327
第四节　于法开…… 329
第五节　于道邃…… 330
第十一章　道安及其思想…… 333
第一节　道安行履…… 333
第二节　道安思想…… 341
第三节　道安在中国佛教思想史上的地位和影响…… 355
第十二章　慧远及其思想…… 362
第一节　慧远行履…… 362
第二节　慧远思想…… 372
第三节　慧远在当时的社会地位及其影响…… 403
第十三章　法显的求法…… 410
第一节　法显简履…… 410
第二节　西行求法…… 410
第三节　法显译经…… 416

下编　南北朝佛教思想

第十四章　概述…… 427
第一节　动荡不安的南朝与北朝…… 427
第二节　佛教的南统与北统…… 460
第十五章　南朝诸帝与佛教…… 466
第一节　宋、齐诸帝与佛教…… 466

第二节　梁武帝与佛教…… 496
第三节　陈朝诸帝与佛教…… 529
第十六章　南朝佛教思想…… 531
第一节　概述…… 531
第二节　南朝译经…… 540
第三节　《三论》学说的再弘传——僧朗与法朗…… 552
第四节　“二谛”义…… 562
第五节　大本《涅槃》的再治与南方的“佛性”说…… 577
第六节　“法身”义…… 596
第七节　宋译《楞伽》及其思想…… 599
第八节　梁代三大家…… 614
一、僧旻…… 614
二、法云…… 621
三、智藏…… 625
第九节　《成实论》与成实师…… 630
第十节　真谛译经与摄论师…… 647
一、真谛及其译经…… 647
二、《摄论》与摄论师 …… 652
第十一节　《大乘起信论》及其思想…… 663
第十二节　夷夏之辨…… 672
第十三节　神灭与神不灭的论争…… 681
第十七章　僧祐与慧皎…… 690
第一节　僧祐及其著作…… 690
第二节　慧皎和他的《高僧传》…… 700
第十八章　北朝诸帝与佛教…… 706
第一节　北魏诸帝与佛教…… 706
第二节　北齐、北周诸帝与佛教…… 725

第三节　魏武、周武的反佛…… 727
第十九章　北朝佛教思想…… 738
第一节　概述…… 738
第二节　北朝译经…… 742
第三节　《十地经论》的翻译与地论师的两大流派——南道与北道…… 747
一、《十地经论》的翻译 …… 747
二、地论师的两大流派…… 753
第四节　昙无谶与大本《涅槃》…… 758
第五节　《毗昙》的翻译与弘传…… 766
第六节　昙鸾及其净土思想…… 771
第二十章　北方的禅学…… 775
第一节　关于达磨禅的传说…… 775
第二节　佛陀系的禅学…… 778
第二十一章　南北朝时期律学的弘传…… 784
第一节　南方律学的弘传…… 787
第二节　北方律学的弘传…… 790

上编　汉代佛教思想

第一章　佛教传入前后的时代背景

第一节　苦难的时代

汉王朝，是继秦王朝之后中国历史上第二个统一的、中央集权的封建王朝。由于王莽篡位，光武“中兴”，汉王朝又分为西东两汉。西汉，自高祖（刘邦）元年（前206）到王莽篡位（9），历时二百一十四年。东汉，自光武帝（刘秀）建武元年（25）到献帝（刘协）建安二十五年（220），历时一百九十六年。两汉合计四百一十年。

汉承秦制，在进一步强化其中央集权的封建统治的情况下，确也推进了经济、文化的发展，人口也得到了相当的繁殖。据《汉书·地理志下》的记载：“汉兴，……讫于孝平，凡郡国一百三，县邑千三百一十四，道三十二，侯国二百四十一。地东西九千三百二里，南北万三千三百六十八里。提封田（颜师古注：“提封者，大举其封疆也。”）一万万四千五百一十三万六千四百五顷：其一万万二百五十二万八千八百八十九顷，邑居道路，山川林泽，群

不可垦；其三千二百二十九万九百四十七顷，可垦不可垦；定垦田八百二十七万五百三十六顷。民户千二百二十三万三千六十二，口五千九百五十九万四千九百七十八。汉极盛矣。"① 梁刘昭在《后汉书·郡国志一)》篇首序言的注里则说："至汉祖定天下，民之死伤，亦数百万。……方之六国，五损其二。自孝惠至文、景，与民休息，六十余岁，民众大增，是以太仓有不食之粟，都内有朽贯之钱。武帝乘其资畜，军征三十余岁，地广万里，天下之众亦减半矣。……至于孝平，六世② 相承，虽时征行，不足大害，民户又息。元始二年，郡、国百三"（以下列举了与《汉书·地理志》大同小异的各项数字)③。这可说是西汉时代的基本情况。到了东汉，明帝（刘庄）永平、章帝（刘炟）建初年间，"天下无事，务在养民，迄于孝和（帝刘肇)，民户滋殖。……至于孝桓（帝刘志)，颇增于前。永寿二年，户千六百七万九百六，口五千六万六千八百五十六人，垦田亦多"（《后汉书·郡国志一》刘昭注)④。这可说是东汉时代的基本情况。就国势说来，东汉当不及西汉之盛。

---

① 就王朝的盛衰来说，汉之"极盛"时代，应是武帝之世；这里说平帝之世为"汉极盛矣"，当是指当时的地广人众的情况而言的。

② 按：自高祖以至平帝，中经惠帝（刘盈)、(吕后)、文帝（刘恒)、景帝（刘启)、武帝（刘彻)、昭帝（刘弗陵)、宣帝（刘询)、元帝（刘奭)、成帝（刘骜)、哀帝（刘欣)，共计"十世"（如算吕后，则"十一世")。这里说"六世相承"，当是指昭帝以至平帝的"六世"。

③ 唐李贤在《后汉书·仲长统传·理乱篇》末尾的注里也有如下记载："孝平帝时，凡郡国一百三，县邑一千三百一十四，道三十四，侯国二百四十一。地东西九千三百二里，南北一万三百六十八里。人户一千二百二十三万三千六十二，口五千九百五十九万四千九百七十八。此汉家极盛之时。"有关数字，同这里的记载小有出入。

④ 《后汉书·郡国志五》记载："至于孝顺，凡郡、国百五，县、邑、道、侯国千一百八十，民户九百六十九万八千六百三十，口四千九百一十五万二百二百十。"刘昭根据应劭的《汉官仪》，对此作了如下的注释："顺帝建康元年，户九百九十四万六千九百一十九，口四千九百七十三万五百五十，垦田六百八十九万六千二百七十一顷五十六亩一百九十四步。"

任何一个封建王朝，都是建立在对于劳动群众的压迫、剥削的基础之上的，汉王朝自然也不例外。王室、贵族、豪强地主，以及外戚、阉宦，构成了汉代骑在劳动人民头上的残酷的压迫者和剥削者。刘邦曾说："吾立为天子，帝有天下，十二年于今矣。与天下之豪士贤大夫共定天下，同安辑之。其有功者上致之王，次为列侯，下乃食邑。而重臣之亲，或为列侯，皆令自置吏，得赋敛"(《汉书·高帝纪下》)。据统计，西汉一代，先后被封为王侯的，共达八百多人。如上引《汉书·地理志下》的记载，仅在西汉时期，光"侯国"就多达二百四十一个！这么多的国中之国，各"自置吏"，大肆"赋敛"，老百姓所遭受到的压迫、剥削之惨重，当可想见。《后汉书·仲长统传·昌言·损益篇》里有如下的记载："汉之初兴，分王子弟，委之以士民之命，假之以杀生之权。于是骄逸自恣，志意无厌。鱼肉百姓，以盈其欲；报蒸骨血，以快其情。……豪人货殖，馆舍布于州郡，田亩连于方国。……荣乐过于封君，势力侔于守令。财赂自营，犯法不坐。"这些掌"士民之命"、握"杀生之权"的王公贵族，是如此的"骄逸自恣"，"鱼肉百姓"。仲长统《昌言·理乱篇》里，还有如下的记载："汉兴以来，……豪人之室，连栋数百，膏田满野，奴婢千群，徒附万计。船车贾贩，周于四方；废居积贮，满于都城。琦赂宝货，巨室不能容；马牛羊豕，山谷不能受。妖童美妾，填乎绮室；倡讴伎乐，列乎深堂。……三牲之肉，臭而不可食；清醇之酎，败而不可饮。……此皆公侯之广乐，君长之厚实也。"富豪之家，竟是如此的暴殄天物，骄奢淫佚。由于王公贵族、豪强地主的兼并掠夺，加以天灾频仍，遂使天下百姓，经常处于深重的苦难之中。"富者田连阡陌，贫者亡立锥之地"(《汉书·食货志上》)。据史书记载，西汉之初，"接秦之敝，诸侯并起，民失作业而大饥馑。凡米石五千，人相食，死者过半"(同上)，"武帝因文、景之蓄"(《汉书·食货志下》)，"外事四夷之功，内盛耳目之好，征发烦数，百姓贫耗"(《汉书·刑

法志》），“兵连而不解，天下共其劳”（《汉书·食货志上》），以致“天下虚耗，人复相食”（同上），“方二三千里”（《汉书·食货志下》）。元鼎年间，曾因天灾，“关东十余郡人相食”（《汉书·武帝纪》、《汉书·五行志》）。武帝“末世……，民力竭于徭役，财用殚于会赋，居者无食，行者无粮，老者不养，死者不葬，贅妻鬻子以给上求，犹弗能赡”（《淮南子》卷八《本经训》）。此后，西汉王朝更是每况愈下，国势日危，国事日非，到哀帝时，竟然“民有七亡（颜师古注：“亡，谓失其作业也。”）：阴阳不和，水旱为灾，一亡也；县官重责，更赋租税，二亡也；贪吏并公（颜师古注：“并，依也，音步浪反。”），受取不已，三亡也；豪强大姓蚕食亡厌，四亡也；苛吏徭役，失农桑时，五亡也；部落鼓鸣，男女遮迣（晋灼注：“迣，古列字也。”颜师古注：“言闻桴鼓之声以为有盗贼，皆当遮列而追捕。”），六亡也；盗贼劫略，取民财物，七亡也。七亡尚可，又有七死：酷吏殴杀，一死也；治狱深刻，二死也；冤陷亡辜，三死也；盗贼横发，四死也；怨雠相残，五死也；岁恶饥饿，六死也；时气疾疫，七死也。民有七亡而无一得，……民有七死而无一生”（《汉书·鲍宣传·上哀帝书》）。时艰民厄，一至于此！

从汉元帝（刘奭）时起，外戚王家（王莽之姑王氏，元帝之后，成帝之母）日擅朝政，不仅危及汉室，而且殃及百姓。“及王莽之兴，由孝元后历四世（按：即元、成、哀、平四帝）为天下母，飨国六十余载，群弟[1]世权，更持国柄，五将、十侯，卒成新都”[2]（《汉书·元后传》）。王莽“滔天虐民，穷凶极恶”（《汉书·王莽传下》）。“计其残夷灭亡之数，又复倍乎秦、项矣”

① 元后之父王禁，共有四女、八男。四女：长女君侠、次女君政（即元后）、君力、君弟。八男：长男王凤，次曼（王莽之父，早死）、谭、崇、商、立、根、逢时。唯凤、崇与元后同母。

② 成帝时，追封王曼为“新都侯”，而由子莽嗣其爵位。

（《后汉书·仲长统传·昌言·理乱篇》）。汉、莽之际，“北边及青、徐地人相食！雒阳以东，米石二千。……流民入关者数十万人，……饥死者计七八”（《汉书·食货志上》）。

哪里有压迫，哪里就有反抗。西汉从武帝时起农民造反，便此伏彼起；成帝之后，农民起义，更是史不绝书。到了王莽的时候，终于爆发了声势浩大的绿林、赤眉的大起义。继秦朝末年陈涉、吴广之后的中国农民战争史上的这第二次的农民大起义，不仅埋葬了王莽的伪政权，而且也彻底埋葬了由刘邦劫夺农民革命的胜利果实而建立起来的西汉王朝。不过，这次农民起义的胜利果实，又为大地主刘秀所夺取，从而建立起了他的东汉王朝。东汉王朝的统治阶级，除了贵族、外戚、豪强地主之外，又多了一个贪残无赖的宦官集团。这些昏荒贪残的统治者，“入则耽于妇人，出则驰于田猎。……使饿狼守庖厨，饥虎牧牢豚，遂至熬天下之脂膏，斲生人之骨髓”（《后汉书·仲长统传·昌言·理乱篇》）；“兆民呼嗟于昊天，贫穷转死于沟壑”（同上书《损益篇》）。终而至于“怨毒无聊，祸乱并起，中国扰攘，四夷侵叛，土崩瓦解”（同上书《理乱篇》）。统治阶级的巧取豪夺，加剧了统治集团内部不同派系之间的矛盾和斗争，加深了对于人民群众的压迫和掠夺，从而也就更加激化了他们同人民群众之间的阶级矛盾和阶级斗争。安帝（刘祜）之后，农民起义便连绵不断。到了桓（刘志）、灵（刘宏）之世，更是危机四伏，变乱迭起。桓帝“拒谏饰贤，用刑太深”（《后汉书·襄楷传》），“五邪[1] 嗣虐”（《后汉书·桓帝纪·论》），“政移五幸”（按：“五幸”即“五邪”。《后汉书·桓帝纪·赞》）。灵帝“委任宦者，王室微弱”（《后汉书·五行志五》），

---

① 桓帝时的佞幸宦官单超、徐璜、左悺、唐衡、具瑗五人，被时人称之为“五邪”。

终于激起了黄巾大起义。“中平元年春二月，钜鹿人张角，自称‘黄天’，其部〔帅〕有三十六〔方〕，皆著黄巾，同日反叛”（《后汉书·灵帝纪》）。“灵帝中平元年，……是岁，黄巾贼始起”（《后汉书·五行志二》）。“中平元年二月，张角兄弟起兵冀州，自号黄天，三十六方，四面出和，将帅星布”（《后汉书·五行志五》）。对此，《后汉书·皇甫嵩传》里还有如下的详细记载：“初，钜鹿张角自称‘大贤良师’，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使于四方，以善道教化天下，转相诳惑。十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应。遂置三十六方。方，犹将军号也。大方万余人，小方六七千，各立渠帅。讹言‘苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉’。以白土书京城寺门及州郡官府，皆作‘甲子’字。中平元年，大方马元义等先收荆、扬数万人，期会发于邺。元义数往来京师，以中常侍封谞、徐奉等为内应，约以三月五日内外俱起。未及作乱，而张角弟子济南唐周上书告之，于是车裂元义于洛阳。……角等知事已露，晨夜驰敕诸方，一时俱起。皆着黄巾为标帜，时人谓之‘黄巾’，亦名‘蛾贼’。（李贤注：“蛾……，即‘蚁’字也。谕贼众多，故以为名。”）……角称‘天公将军’，角弟宝称‘地公将军’，宝弟梁称‘人公将军’。所在燔烧官府，劫略聚邑，州郡失据，长吏多逃亡。旬日之间，天下响应，京师震动。”这次大起义，其范围之广，声势之大，远远超过了西汉末年绿林、赤眉的起义，是中国早期农民战争史上最辉煌的一次农民革命运动。这次的农民起义，最终虽然被垂死的东汉王朝的反动的地主武装残酷地镇压了下去，但是，它却从根本上动摇了东汉王朝生存的基础，震动霄汉地敲响了东汉王朝的丧钟。不久，就发生了董卓之祸。灵帝死后，外戚（大将军）何进，为了诛除宦官，“窃呼并

州牧董卓，使将兵至京都，共诛中官”（《后汉书·天文志下》）。“卓得诏，即时就道”（《后汉书·董卓传》）。“中平六年，……中官……于省中杀进”（《后汉书·天文志下》），董卓乘机“遂胁太后（按：灵帝后何氏，大将军何进之妹，灵帝死，子辩立为少帝，尊何氏为太后），策废少帝……为弘农王。乃立陈留王，是为献帝”（《后汉书·董卓传》）。卓因而得势。先“迁太尉，……寻进卓为相国，入朝不趋，剑履上殿”（同上）。不久，董卓又胁迫献帝（刘协）迁都长安。“于是尽徙洛阳人数百万口于长安，步骑驱蹙，更相蹈藉，饥饿寇掠，积尸盈路。卓……悉烧宫庙、官府、民家，二百里内，无复孑遗”（同上）。卓之为祸，可谓剧烈之极！及董卓被杀，“卓部曲郭汜、李傕旋兵攻长安，公卿、百官、吏民战死者且万人”（《后汉书·天文志下》）。“时长安中，盗贼不禁，白日虏掠，……是时谷一斛五十万，豆麦二十万，人相食啖，白骨委积，臭秽满路”（《后汉书·董卓传》）。“初，帝入关，三辅户口尚数十万，自傕、汜相攻，天子东归后，长安城空四十余日，强者四散，羸者相食，二三年间，关中无复人迹”（同上）。献帝被迫西迁，洛阳一带“二百里内，无复孑遗”；及其被迫东归，“二三年间，关中无复人迹”！董卓为祸之剧烈，较之王莽，简直有过之而无不及。此后，权移曹氏，刘协虽然名义上还勉强作了三十来年的“汉献帝”，但其实只不过是一个徒有虚名的傀儡而已！

从上述极为概略的情况中已可以看出，汉王朝虽然还是处于上升阶段的早期的封建社会，但是，由于封建剥削制度本身所固有的特点，它同样是残民以逞的，因而它给予劳动人民所造成的苦难，同样是相当深重的。司马迁说过：“夫天者，人之始也；……故劳苦倦极，未尝不呼天也。”（《史记·屈原传》）也就是所谓“人到难处便呼天”。处于苦难时代的劳动群众，面对现实的苦难，无力摆脱，只有无可奈何地仰望茫茫苍天，祈求庇祐。于是乎，装

神弄鬼、代“天”言事的方士之流，便“应运”而出了①。

第二节　方术的流行

一切剥削、压迫阶级，都需要靠两手来维护他们的统治：一手，是暴力镇压；一手，是思想愚弄。汉王朝的封建统治阶级，同样是如此。暴力镇压，姑置勿论。在利用各种思想工具以愚弄群众方面，汉王朝的统治者们，除了利用各种哲学思想（例如西汉初期的黄老之学，武帝以后的儒家学说等等）之外，也还要利用各种神学思想。司马迁曾说：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，……与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”（《史记·太史公自序》）道家虽然还不是宗教，但在以老、庄为代表的道家思想中，充满了神学气味的东西却也是不少的。例如老子说的“玄之又玄，众妙之门。”（《老子》第一章）；“渊兮似万物之宗，……吾不知谁之子，象帝之先”（《老子》第四章）；“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根”（《老子》第六章）等等，都包含了神学思想的味道。至于在庄子的书里，神学的思想成分就更多了。诸如：“楚之南有冥灵者，以五百岁为春，五百岁为秋；上古有大椿者，以八千岁为春，八千岁为秋。”（《庄子·内篇·逍遥游》）“视乎冥冥，听乎无声。冥冥之中，独见晓焉；无声之中，独闻和焉。故深之又深而能物焉，神之又神而能精焉。”（《庄子·外篇·天地》）这些话，已经颇有神学味道了。而“列子御风而行，……御六气之辨，以游无穷……，至人无己，神人无功，圣人无

① 当然，以方术相招摇的方士者流，并不自汉代始，而是先秦就有了，但是，汉代的方士，毕竟是适应当时的时代需要而出现、而活动的。

名”；“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰（淖）约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”（《庄子·内篇·逍遥游》）等说法，简直是些“神仙”之谈了。至于“至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山、飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变于己，而况利害之端乎”（《庄子·内篇·齐物论》）；“古之真人，……入水不濡，入火不热；……其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉”（《庄子·内篇·大宗师》）等神奇之谈，简直是在宣扬宗教的“神通”之说了！而“以踵”呼吸的“真人”，同后来佛教所宣扬的以眼听声的“观世音菩萨”，不是也很相像的吗？庄子还宣称：“夫道，有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见，自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深；先天地生而不为久，长于上古而不为老。”这样神奇的“道”，完全是属于宗教范畴了。这样的道家思想，确乎像司马迁所说的“与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜”的。所以，西汉初年之崇尚黄老之学，当不止是由于它的“清静无为”而已。司马迁还说过：“夫阴阳四时、八位（按：即八卦之位）、十二度、二十四节，各有教令，……故曰‘使人拘而多畏’。”（《史记·太史公自序》）“阴阳”之说，能够“使人拘而多畏”，所以它在汉代也颇流行。

两汉时代的最高统治者当中，“窦太后（按：文帝之后，景帝之母）好黄帝、老子言，景帝及诸窦不得不读《老子》，尊其术”（《汉书·外戚传上·孝文窦皇后传》）。因此，文、景之世，黄老之学便甚为流行。汉武帝这位雄才大略的皇帝，却也颇好方术。“汉自武帝颇好方术，天下怀协道艺之士，莫不负策抵掌，顺风而届焉”（《后汉书·方术列传上·序言》）。汉武帝之好方术，一则

是为了用以愚弄人民群众，同时他自己也妄想借以祈求长生。在那些“负策抵掌、顺风而届”的“怀协道艺之士”当中，有一个叫做栾大的方士，以其欺骗有术，一度很受武帝恩赏。《史记·武帝本纪》里，有这样的记载：“栾大，胶东宫人（服虔注：“王家人”）。……大为人长美，言多方略，而敢为大言，处之不疑。大言曰：‘臣尝往来海中，见安期、羡门（韦昭注：“仙人”）之属。……臣之师曰：‘黄金可成，而河决可塞，不死之药可得，仙人可致也。’……是时上（按：指汉武帝）方忧河决，而黄金不就，乃拜大为五利将军。居月余，得四金印：佩天士将军、地士将军、大通将军、天通将军印。制诏御史：‘……朕临天下二十有八年，天若遗朕士而大通焉。……其以二千户封地士将军大为乐通侯（韦昭注：“言栾大能通天意，故封乐通。乐通，临淮高平也。”）（按：《汉书·武帝纪》里，此处还有“位上将军”的话），赐列侯甲第，僮千人。乘舆斥车马（孟康注：“斥不用之车马”是也）、帷帐、器物，以充其家。又以卫长公主（蔡邕注：“帝女曰公主，仪比诸侯；姊妹曰长公主，仪比诸侯王。”裴骃注：“此帝女也，而云长公主，未详。”）妻之，赍金万斤，更名其邑曰当利公主（《集解》：“《地理志》云：东莱有当利县。”）。天子亲如五利之第。使者存问所给，连属于道。自大主（《集解》：“武帝姑也。”韦昭注：“窦太后之女也”。）、将相以下，皆置酒其家，献遗之。……大见数月，佩六印，贵振天下。而海上燕、齐之间，莫不揳捥而自言有禁方，能神仙矣。”一个江湖骗子，竟然受到如此的恩宠与封赏，汉武帝也真够荒诞、迂阔的了！后来，栾大的骗局败露，乃“坐诬罔腰斩”（汉书·武帝纪》）。但是，迷信方术之风，并未因栾大的被“腰斩”而稍减。“方士所兴祠，各自主。……自此以后，方士言祠神者弥众”（《史记·武帝本纪》）。“上有好者，下必有甚焉者也”。封建皇帝，一则为了祈求长生得入“仙境”（这是自

欺），一则为了愚弄群众（这是欺人）而好方术；劳苦群众，则幻想能够得到庇祐以摆脱苦难，也纷纷求助于方术。于是乎方术之风便流行了起来。《汉书·艺文志》里，记载“方技三十六家”，书“八百六十六卷”。其中包括“房中八家，百八十六卷”；“神仙十家，二百五卷”（另有“医经七家，二百一十六卷”；“经方十一家，二百七十四卷”。“家”则“三十六”，“卷”则多于“八百六十六”）。此外，在《汉书·艺文志》所记载的“数术百九十家”（“二千五百二十八卷”）里，还有“杂占十八家，三百一十三卷”；“蓍龟十五家，四百一卷”，“五行三十一家，六百五十二卷”。对于这几“家”，《汉书·艺文志》的说明是：“五行者，五常之形气也。……其法亦起五德始终，推其极则无不至。而小数家因此认为吉凶，而行于世，寖以相乱。”“蓍龟者，圣人之所用也。《书》曰：‘女则有大疑，谋及卜筮。’《易》曰：‘定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫善于蓍龟。’”“杂占者，纪百事之象，候善恶之徵。”很明显，这些“五德始终”、“谋及卜筮”以及“候善恶之徵”的诸“家”，究其实，也应属于“方技”一类的（至少它们同“方技”并没有什么本质上的差别），因为它们都是在宣扬天命观、宿命论之类的封建迷信思想。

西汉是如此，那末东汉呢？“及光武，尤信谶言，士之赴趋时宜者，皆骋驰穿凿，争谈之也”（《后汉书·序言》）。上既“尤信”，下必“争谈”，于是乎，方术、谶纬之类的迷信思想，也同样大为流行起来。《后汉书·方术列传》（上、下）里，记载“方术”之士三十四人（其中，把华佗这种名医也列入《方术列传》中，却是有些不类的），他们之中，有的“晓遁甲，能役使鬼神”（《高获传》）；有的“有神术”，“吏人祈祷，无不如应。如有违犯，亦立能为祟”（《王乔传》）；有的“好图谶，善说灾异，吉凶占应”（《谢夷吾传》附《勃海郭凤》）；有的“习《易经》，明风角。

时有就其学者，虽未至，必豫知其姓名”（《段翳传》）；有的“善风角、星算、《河洛》七纬，推步灾异”（《樊英传》）；有的“善卜占之术，多有显验”（《许曼传》）；有的“学方诊六微之技，阴阳隐侧之术”（《郭玉传》）；有的“能变易物形”，“出入不由门户”（《解奴辜传》）；有的“能令人”活“见鬼”（《刘根传》）；甚至，有的“本女子”，后“化为丈夫，善为巫术”（《徐登传》）。诸如此类，不一而足。这些“方士”，并非都是平民百姓，他们之中，不少还入朝为官，从县令、太守、侍中、尚书、尚书令，一直作到司徒、司空——“方士”而位列三公，可谓显赫之至！《后汉书》对于这些既是压迫者又是骗子手的所谓“方士”者流的评论是：“汉世之所谓名士者，……纯盗虚名，无益于用。……然而后进希之以成名，世主礼之以得众，原其无用亦所以为用，则其有用或归于无用矣。”（《后汉书·方术列传上·论》）这一评论，可谓中肯之谈。

两汉时期方术之所以如此的流行，一方面，由于封建“世主”妄想借以求得长生，进入“仙境”，同时还要以此来欺骗群众；另一方面，灾难深重而“呼天”庇祐的人民群众，也幻想能凭借这些五花八门的神秘而渺茫的方术的力量，能够得到福祐，摆脱苦难。可是，归根结柢，所谓方术也者，不过是一些可供封建统治阶级用以自欺欺人的欺骗术而已。它虽然不能让封建“世主”们真的能够长生不老、进入“仙境”，但却可以帮助他们愚弄人民、欺骗群众，亦即“世主礼之以得众”。因此，对于封建统治阶级说来，这些本来“无用”的东西，却也有一定的骗人作用。而对于苦难深重的劳动群众说来，这些骗术，却无丝毫的作用，所以，看似“有用”的方术，到了人民群众这里，却终“归于无用”。当然，这是从积极的意义方面来说的，如果就其消极影响方面来说，则这些方术，对于人民群众还是有着相当的毒害作用的。由于轻信

这些方术的欺骗之谈，人民群众对于现实的苦难，就误以为是命中注定的，因而就逆来顺受，听天由命。所谓“世主礼之以得众”，恰恰表达了这种情况。两汉时代的人民群众，在遭受政治上的残酷压迫、经济上的惨重剥削的同时，还要在精神上遭受这些江湖骗术的折磨和毒害，则方术之为用，不但是落后的，而且是反动的。

在尚未出现正宗的宗教的历史情况下，方术，在一定的意义上说来，也算是一种比较原始、相当粗俗的宗教，起着麻醉人民群众的作用；而方士，便也是一些未脱“俗相”的僧侣，充当着为维护封建统治而进行欺骗说教的角色。随着历史的发展，适应时代的需要，必将有较之方术更为“精致”、更为系统、从而能起更大的欺骗作用、具有更大的欺骗影响的比较“正宗”的宗教产生出来。这也是历史发展的必然趋势吧。

第三节　早期道教的产生

远而先秦的阴阳、五行、神仙、方术、尤其是老庄的道教思想，近而两汉之际的方术迷信（以及儒学庸俗化的谶纬之说），都已成为道教产生的思想渊源；而汉代的封建统治所造成的社会苦难和统治阶级自身的某种需要这两者所形成的历史条件，以及佛教已经传入的刺激、启示，则又提供了道教产生的时代背景。到了东汉后期，适应时代需要的早期道教，便呼之欲出了。

果然，不久便相继出现了所谓“太平道”和“五斗米道”。

《后汉书·襄楷传》[①] 里，有如下的记载；“初，顺帝时，琅邪宫崇诣阙，上其师干（按：干，应作“于”）吉于曲阳泉水上所得

① 《襄楷传》说襄楷“好学博古，善天文、阴阳之术”。

神书百七十卷，皆缥白素、朱介、青首、朱目，号《太平清领书》。其言以阴阳五行为家，而多巫觋杂语。有司奏崇所上，妖妄不经，乃收藏之。后张角颇有其书焉。及灵帝即位，以楷书为然。”这段记载，说明以下几个问题：其一，汉顺帝（126—144）时，琅邪（今山东临沂以北）人宫崇（一作宫嵩、容嵩），上其师于吉（按：这个于吉，当不是被孙策杀掉的那个于吉）所得“神书百七十卷”；其二，这部“百七十卷”的“神书”，叫《太平清领书》；其三，因“有司奏崇所上，妖妄不经”，顺帝未予重视，而被“收藏”了起来；“灵帝即位”，方“以楷书为然”；其四，后来“张角颇有其书焉”，这也就是说，这部“神书”，以后成了张角兄弟发动黄巾大起义时的思想武器；其五，《襄楷传》概括这部“神书”的核心内容是“其言以阴阳五行为家，而多巫觋杂语”。这一概括，抓住了要害，但并不完全（下详）。关于《襄楷传》的上述记载，唐李贤作了如下一段颇为详细的注释：“今润州有曲阳山，有神溪水；定州有曲阳山，有神溪水；海州有曲阳城，北有羽潭水；寿州有曲阳城，又有北溪水。而干（于）吉、宫崇并琅邪人，盖东海曲阳是也。缥，青白也；素，缣也。以朱为介道。首，幖也。目，题也。”《襄楷传》还说：“臣前上琅邪宫崇受干（于）吉神书，不合明听。”对此，李贤注说：“神书，即今道家《太平经》也。其经以甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸为部，每部一十七卷也。”则李贤之时，尚能见到共有一百七十卷的《太平经》全书。

从书的内容（以及文字结构）上看来，这一分为十部，共一百七十卷的《太平经》，并非出于一人之手，也非一时而成。撇开有关这部书的（晚出的）各种附会传说不谈，大体可以认为：这部书的成书时代，当在东汉中后期；而书的撰人，却很难肯定究为何人（于吉、宫崇等人，可能同这部书都有一些关系，但并不

一定就是这部书的首撰人)。王明先生在其编辑的《太平经合校·前言》里说:"后汉《太平经》,现存只有明朝《道藏》的一个本子。原书一百七十卷,今本残存仅五十七卷。编者根据《太平经钞》及其它二十七种引书加以校(在凡例和本文里标写〔并〕字)、补、附、存,基本上恢复一百七十卷的面貌(按:其实仍然不足一百七十卷),……全书的大义代表中国道教初期的经典。"(中华书局1960年版、1979年第2次印刷,页1。以下凡引该书,只注明页数)作者无力(也不拟)对于这部早期道经的内容作全面的剖析,而只拟对它的某些(不大为人们所注意的)内容,略作评介。这部被公认为早期的道教经典,其基本内容除《襄楷传》所说的"其言以阴阳五行为家,而多巫觋杂语"① 以及承袭《老》、《庄》两书中的若干道家思想之外,还有大量儒家的东西,现据王明先生的《合校》本,略举几点如下:

其一,奉天。《太平经》这部书,是问答体:前一百零九卷,基本上是"真人"问,"天师"答;自一百一十卷至一百一十二卷,则是"神"人——"大神"问,"天君"答;第一百一十三卷以下,基本上又恢复了"真人"问,"天师"答。"真人"奉天而问,"天师"禀天而答:"子来者为天问事,吾者为天传言制法"(页104);"子既为天问事,当穷竟,不得中弃而止也"(页261);"然诸真人乃远为天来问事,……吾无所措也"(页269);"天使子来,悉为德君具问可解邪者,……方今为真人具说,分别道其要意……"(页292);"天告六真人教吾极言耶?六子安坐,为诸弟子悉说之

① 唐僧玄嶷在其《甄正论》卷下里,也对《太平经》的内容作了如下的概括:"又有《太平经》一百八十卷,是蜀人于吉所造。此人善避形迹,不甚苦录佛经,多说帝王理国之法,阴阳生化等事。皆编甲子为其部帙。""多说帝王理国之法,阴阳生化等事",较襄楷的概括来,可说是更"全面"一些,因为在襄楷的概括中,只提及了后者,而忽略了前者。

道之”（页 317）；“善哉！子六人为天问事，详慎乎？天使诸真人言也”（页 320）；“是故天爱上德之君，恐其不觉悟，复彼是大灾，故遣吾下具言之”（页 356）；“天故遣吾下，为其具言”（页 372）；“今诸真人远来，为天地具问事，……宜安坐听吾辞”（同上）；“故天使真人来问无极之经，洞竟之政”（页 397）；“真人今乃为皇灵天具问事，吾职当为天下具谈，何敢有懈焉。诺，诸真人安坐，方为真人悉说之”（页 332）。如此等等。这些表白说明：《太平经》，乃是一部“天启”、“神授”的书——乃是一部“天书”：“吾书即天心……也”（页 129）。因此，奉天、法天、顺天的思想，便充斥于《太平经》全书的各个篇章。

“天者，至道之真也”（页 219），“天者，众道之精也”（页 221）。则天，似乎只是一种逻辑范畴。“天者，大贪寿常生也”（页 223）。“贪寿”而“常生”，则天似乎又是一种人格神了。“天乃为人垂象作法，为帝王立教令，可仪以治，万不失一也（页 108）；“天者主生，称父”（页 113）；“天者，乃父也”（页 114）；“天者养人民”（同上）；“夫天，乃高且远、尊严”（页 155）；“天者，为神主神灵之长也”（页 371）；“故神者，天使之也”（页 379）。“天道无亲，唯善是与”（页 4）；“天道无亲，归仁贤也”（页 471）；“天道无亲无疏，付归善人”（页 682），这简直是对儒家所说的“天道无亲，常与善人”的模仿。“天威一发，不可禁也”（页 23）。诸如此类的说法又表明：天，是有意志、有神威、因而是甚可敬畏的了。“天法不可犯也”（页 642）。因此，“获罪于天，令人夭死”（页 23）；“得罪于天地，无可祷也”（页 125），这又是对儒家所谓“获罪于天，无所祷也”的抄袭。因此，应“念天之行，……传天之教，以示敕愚人，以助帝王为法度也”（页 109）。而传授《太平经》的这位“天师”，正是这样作的。

其二，尊君。“凡人生，以王者为君长、为命也”（页 384）；

“天子者，天之心也”（页 219）；“夫帝王者，天之子，人之长”（同上）；“帝王乃最天之所贵子也”（页 342—343）；“帝王者时气即为和良，政治益明，道术贤哲出为辅弼之，帝王之道，日强盛矣”（页 25—26）；“皇，天下第一，无复能上者也”（页 147）。为了帮助帝王、天子、皇帝致“太平”，便传授出《太平经》：“然吾为太平之君作经。夫太平之君治，乃当象天为法，不可若小国，但长于一界也。”（页 445）“象天为法”、禀《经》而治的“太平之君”，不应该仅仅统治“但长于一界”的“小国”，而应该做普天之下的“无上之君”（同上）。“故吾为太平德君制作法度，……故天教吾广开辟其路，使得自恣自择可为也。……贤柔欲乐辅帝王治，象吾文为之，可以致太平”（页 451）；“今天师为王者开辟太平之阶路，《太平》之真经出，为王者但当游而无事”（页 34）；“故遣吾下，为德君出文，以晓众人，使共常按吾文为行，不复共愁天地而不犯天禁。自是之后，行吾天文，使神助德君治。犯者诛之；人不诛之，神且诛之”（页 375）。可以看出，《太平经》的传授，就是为了帮助“有德之君”坐“致太平”。如果有人敢于不遵“天师”教，不“助德君治”，那就要人、神共诛之！“尊君”思想，竟是如此的强烈！在《后汉书·襄楷传》的李贤注里，还有如下的记载：“《太平经·兴帝王篇》曰：‘真人问神人曰：吾欲使帝王立致太平，岂可闻耶？神人言：但顺天地之道，不失铢分，则立致太平。’”于此益可想见，《太平经》的传授，就是为了“使帝王立致太平”。在《太平经钞》里，还特别对《太平经》之所以有“一百七十卷”作了说明：“问：‘《太平经》何以百七十卷为意？’曰：‘夫一者，乃数之始起。……一以成十，百而备也。……阴阳建破，以七往来，还复其故。随天斗所指以明事，故斗有七星，以明阴阳之终始。故作《太平经》一百七十卷，象天地为数，应阴阳为法，顺四时五行以为行，不敢失铢分也。’”（页 708—

709）这当然只不过是一种附会之谈。在说明《太平经》原是为了帮助帝王“致太平”的同时，书中还特别指出了《太平经》乃“天上神谶语也，良师帝王所宜用也，集以为卷，因名为祝谶书也”（页181）。《太平经》又名“祝谶书”，倒是流露出了一些道书的味道。由于《太平经》是为了帮助帝王“立致太平”才传来人间的，所以，书里就反复地叮咛、嘱咐：“真人的书，思之思之，以付归上德之君，思吾文行之，与神无异，天即祐助之……”（页273）；“令疾上付贤明道德之君，……立与天地乃响相应”（页233）；“得吾书者，以付上德君也”（页279）；“速以吾此文付上德之君行之”（页305）；“故常敕真人以付归有德之君也”（页326）；“行去，付上德之君，急急”（同上）；“吾……以示敕真人，以付归上道德之君，得而行之，与神无异也”（页328）；“今已为子举其大纲，……以付上道德之君，以示众贤，各加努力……”（页344）；“持往付于上有德之君，令其群臣共定按之，以类相求”（页348）；“深记吾言，……以付上有德之君，以救三光之斗蚀也”（页367）。那末，为什么非要把《太平经》这部“天书”付与“上德之君”不可呢？“夫上德之君，天自使有圣心，且缘是自有善意，自有善令仪，此为天法，不失丝发也”（页329）；“德君，天之子也，应天心，……安天下，兴其身，……保子寿”（页141）。所以，这部《太平经》，必须（也只有）“付与上德之君”。“帝王得之天下服，神灵助其行治，人自为善”（页129）；“帝王得之，以垂拱无扰，贤者亦得尽其忠信之心，上辅其君为治，亦得尽其能力勉勉，使共解天地大忧，百姓万物亦复得之而兴也”（页344）；“帝王案用之，使众贤共乃力行之，四海四境之内，灾害都扫地除去，其治洞清明，状与天地神灵相似”（页87）。因此，就应该“以此天法奉助有德帝王，使其无忧”（页127）；“以除帝王灾害，以利凡民，及万物莫不各得处其所者，乃后天地壹且大悦喜，病

壹除，喜则祐帝王也。”（页 349）《太平经》“所以不付小人而付帝王者，帝王其历，常与天地同心，乃能行此；小人不能行，故属君子，令付其人也”（页 130）。于此可见，《太平经》的传授，归根结柢，乃是为了“除帝王灾害”，保“祐帝王”以“使其无忧”，“夫要道乃所以安君也”（页 256）。至于“小人”，《太平》神经和他们却是无缘的。因此，如果知此“要道”而却不肯“上以付其君”，便“皆为不敬，其罪不除”（页 256—257）！这就是说，如果不把《太平经》的“要道”“上以付其君”，那就罪不在赦！《太平经》尊君思想之殷切，于此益可想见。正是在这一核心思想的指导下，所以《太平经》又反复地教导人们“今者天都举，故乃录委气之人、神人、真人、仙人、道人、圣人、贤人，皆当出辅德君治，……教天下人为善之法，人善即其治安，君王乐游无忧”（页 125）；“吾乃上为皇天陈道德，下为山川别度数，中为帝王设法度，……使帝王不复愁苦，……臣亦忠信不欺君，故理若神”（页 216）；“今幸可共之，以教天下之人，助天生物，助地养形，助帝王修正。又使各怀道，……不复犯法，为邪凶恶。……人怀仁心，不复轻贼伤万物，则天为其大悦，地为其大喜，帝王为其大乐而无忧也”（页 244）；“凡人莫不俱好德化而为善者也。为教如是，乃上有益于天，下有益于地，即大化之本根，助帝王养人民，令不犯恶为耶，君子垂拱而无忧”（页 245）。因此，人们都应“深知明君难得”而“上尊爱其君”（页 230）；帮“助帝王存谨良之民”（页 246）；“常旦夕忧念其君王”（页 132）。总之，都应“当为帝王辅助其理阴阳，帝王得之，抱腹因心，垂拱而无忧”（页 343—344）；“若夫帝王得先发号施令于天下，则凡人万物悉随之而从，天下和平矣”（页 633）。所以，“君居上，臣在下，故不可乱矣”（页 110）。其或不然，“有敢不从为反逆，则死矣”（页 633）！“反与愚者共治，阴阳乱，万变起，……可悲之甚！”（页

344）“帝王，民臣之父母也，民臣反共欺其父母，使其常用心意愁困，而不能平其治，咎莫大焉。”（页 321）“帝王为天子，民臣共为无道，……共欺其上，为人民臣不忠信，……罪当轻重，宁可名字耶？”（同上）“下愚不自思过，反复上共责归过于帝王，王乃名此为大反逆之民！……夫君之谓臣，皆乐其为善，何时教其为恶，而民臣自下共为凶恶之行，得天地灾者，反以还罪责其君，……是为民臣共作反逆，罪不除也。……人之反逆乃如此，可不短其命而疾杀之哉！”（页 418—419）至若“大伪奸猾”，“恶下欺上”，“行多邪伪”，“便成大凶恶之路。帝王为愁苦，人不可治”（页 162），则必“负于上贤明道德之君，其为罪责深大也”（页 84）。“夫人积愚，不知早学真道、善德、殊方，以为小事，不知其过积大，乃乱天地而共愁其帝王，身尚得天（按，王注：“天疑系夭字之讹”）死，不得竟其天年而亡也”（页 345）。这就是说，“积愚”之人，不学《太平》真经，“乱天地而共愁其帝王”，那他们就不得好死！而“猾奸人共背天地而欺帝王，……故天地共憎之，帝王恶之，其法恶死，有余罪当流后生也”（页 327—328）。胆敢“背天地”而“欺帝王”的“猾奸”之徒，那就必将受到“天地共憎”而死有余辜！（从“有余罪当流后生”的话看来，似乎尚有这一辈子死了、下一辈子还要受罪的轮回报应的思想。）至于那些“以贫贱得富贵于君，而反相教下皆共自欺上，万未有一人有诚信也，群愚共欺其三纲，名为反逆而无信也”，如此之辈，“其罪过彰彰，……天地甚疾之恶之，使其短命而早死也”（页 427—428）！在《太平经》“卷十八至三十四”里，还有一章，题为《安乐王者法》，专门讲究“安乐王者”之“法”。于此可见《太平经》的尊君思想，是极为深切的。

其三，尚贤。“夫天生人，幸得有贤知，可以学问而长生”（页 248）；“大人将兴，奇文出，贤者助之为治”（页 27）；“古者

圣贤乃深居幽室，而自思道德，所及贫富，何须问之，坐自知之矣”（页 30—31）；“故古者圣贤不责备于一人者，言其不能备之也，故不具责之也”（页 33）；“圣人贤者出，……凡民、奴婢皆顺善不为邪恶，是乃天地大喜之征也”（页 90）；“故大贤圣见事明，是以常独吉也”（页 94）；“故古者圣贤，旦夕垂拱，能深思虑，未尝敢失天心也”（页 101）；“故古者圣贤，重灾变怪，因自以绳正，故万不失一者”（页 102）；“与国家万双璧玉，不若进二大贤也。夫……大贤……，乃能使帝王安枕而治，大乐而致太平，除去灾变，安天下，此致大贤……价值多乎哉”（页 128）；“故天命治国之道，所贤明臣为友，……民臣俱好善，然后能长安其上也”（页 150）；“是故古者大圣贤共治事，但旦夕专以民为大急，忧其民也”（页 151）；“故古圣贤欲得天心，重慎署置，皆得人心，故能称天心也”（页 153）；“故古者圣贤，与天同心，与地合意，共长生养万二千物，……万物可兴也”（页 160）；“夫圣贤高士，见文书而学，必与吾书本相应，不失丝发之间”（页 163）；“夫古者圣贤见人，不即与其语，但精观占视其所好恶以知之矣。正以此镜其行，万不失一”（页 166）；“故自古到今，众圣共为天谈，众贤者同其辞，共为圣谋”（页 169）；“是以圣人欲得天道之心意，以调定阴阳，而安王者，使天下平，群神遍悦喜，故取众贤荣贯中而制以为常法，万世不可易也”（页 175）；“是故古者圣贤帝王，见微知著，因任行其事，顺其气，遂得天心意，故长吉也”（页 178）；“是故古者圣贤重举措求贤，无幽隐，得为古。得其人则理，不得其人则乱矣”（页 184）；“古者圣贤传道，饮血为盟，天道积重，愚人反轻”（页 193）；“是故古者圣贤上士皆悉学，昼夜力学而不止者，亦睹见天地教令明也，故不敢自易为非也，不敢自轻易而不力学也，故得长吉而无害”（页 253）；“明辟四门，乐得……贤明异术，可以长安天下而消灾异。古者圣人在位，常力求隐士贤柔，可以共

理”（页 304）；“古者帝王得贤明乃道兴，不敢以下愚不肖为近辅”（页 305）；“帝王有愚臣亿万，不若得一大贤”（页 346）；“故金城九重，不如事一大贤也”（同上）；“（国）欲安之，……必当群贤上士出，共辅帝王，为其聪明股肱”（页 422）。如此等等的议论，清楚地表明了《太平经》有着浓厚的“尚贤”思想；而所谓“与国家万双璧玉，不若进二大贤也”，“帝王有愚臣亿万，不若得一大贤”，“金城九重，不如事一大贤也”之类的说法，尤其突出地强调了《太平经》的“尚贤”思想。

其四，崇儒。《太平经》，不但尚贤，而且崇儒。“贤儒又畏事，因而蔽藏，忠信伏匿，真道不得见，君虽圣贤，无所得闻，因而聋盲，无可见奇异也”（页（102）；“伤一儒，众儒亡；伤一贤，众贤藏。……故古者圣人、圣王、帝主乃深见是天戒书，故畏之不敢妄为也；恐不得天心，不能安其身也”（页 109）；“务教人为善儒，守道与德，思退刑罚”（页 110）；“是故古者贤圣大儒，见无德之人，不与其通言语也”（页 159）；“因以各养其性，安其身，如此者，大贤儒莫不悦喜也”（页 229—230）；“今帝王乃居百重之内，去其四境万万余里，大远者多冤结，……为此积久，四方蔽塞，贤儒因而伏藏，久怀道德，悒悒而到死亡，帝王不得其奇策异辞以安天下”（页 335）；“然疏者，欲使贤儒策之也”（页 336）；“贤儒集策，天道毕也”（页 346）；“象天者聚仁贤明儒道术圣智，此者名为象天也。……天者，仁贤明儒道术圣智也”（页 388）；“天下贤儒尽悉乐往辅其君，为不闭藏，……则怨咎为其绝。天下凡善悉出，凡邪恶悉藏，德君但当垂拱而自治，何有危亡之忧”（页 416）；“行，子已觉矣。出此文，令德君以示诸贤儒，慎无匿，……急急”（页 419）；“还就儒雅，改易其恶，悉取众善，著之于内，以心置心”（页 528）；“贤儒藏匿，县官失政，民臣难治，多事纷纷，不可不戒之慎之也”（页 642）。凡称儒，必“贤”、“明”、“雅”，其

对儒者的崇敬之意，跃然纸上。

其五，为官。“或得官位，以护父母”（页 136）；“其中大贤明心易开示者，乃可化而上，使为君之辅”（页 245）；“为善不止，大贤溪明举之，名闻国中，……明王圣主闻之，见助养民大喜，因而诏取，位至鼎辅，因是得尊贵，……上不负先祖，下不负于子孙，……禄著官位，不复贱也；名著万民，不复灭也”（页 246）；“因为德行，或得大官，不辱先人，不负后生”（页 252）；“大贤学可得大官，中贤学者可得中官，愚人学者可得小吏”（页 289）；“上贤可以为国辅，中贤可为国小吏，下小人不能仕者，可长养其亲，而久守其子孙”（页 337）；“得其中诀者为国辅”（页 361）；“中贤力为之，可为帝王良辅善吏”（页 410）；“其贤才者，乃可上为帝王良辅善吏，助德君化恶，恩下及小微草木”（页 411）；“得守一得道得神，必上能为帝王德君良臣”（页 422）；“其中大贤，可上为国家辅”（页 430）；“故使善文善人，记其竹帛，……世世有荣，子孙不离朝堂，帝王爱之，常在善职”（页 627）。被公认为是道教经典的《太平经》，居然也有如此浓厚的以官为荣的思想。

其六，忠孝仁爱。《太平经》“卷一百八”里，专门有一章（第一百七十五章），题做《忠孝上异闻诀》，大讲忠孝之道。在“卷一百十四”里，又有一章（第一百九十二章）里，根据《敦煌目录》，叫做《孝行神所敬诀》，开头就说：“行有疾苦，心中恻然，叩头医前，补写《孝言》。”（页 591）在其它章节里，也有不少宣扬忠、孝、仁爱的文字，诸如，“忠臣、孝子，……天下所（按：所，似应作“素”）来所珍，悉未尝见而善珍者也，以上其君，是上忠臣也；未尝见善食以上其亲，是上孝子也。……故得瑞应善物，希见之珍，当上于君父……也”（页 514）；“臣子满朝，而不能为君致太平，乐其上，又何益于帝王乎？一人生百子，使父母饥寒，又何益于亲乎？……说事无穷，于不能为君除灾患，又何

益于朝廷乎？……臣子满朝廷，中有能乐其君、助其君致太平者，是帝王之真臣良吏也；……人生一子，而父母常得其乐而不饥寒者，是贤孝之子……也”（页 446）；“子为之孝，臣为其忠，信知则令人爱其身，不敢忘言，守而不止，命无穷焉”（页 339）；“令人顺孝，臣爱其君，子爱其父”（页 338）；“但思忠孝，顺理尽节”（页 538）；“子不孝，则不能尽力养其亲，……臣不忠，则不能尽力共敬事其君。为此……不善，罪名不可除也。天地憎之，鬼神害之，人共恶之，死尚有余责于地下”（页 405—406）；“人生之时，为子当孝，为臣当忠，……孝忠……不离其身，然后死魂魄精神不见对也。……大贤见吾文，守行之不解，策之得其要意，如学可为孝子，中学可为忠臣；……有人尽思乐忠顺孝，……民不知复为凶恶，家家人人，自救自治，故可无刑罚而治也”（页 408—409）；“皆言忠孝，敬事父母；……言有忠孝，不失天地之心意”（页 550）；“有功善之人为忠孝顺，……更为上善人也”（页 551）；“夫人之身，而不忠于上，不孝其亲，是负其身，……忘其本也”（页 699）；“为子不孝，国少忠臣，行不纯，故令相克，卒岁乃止”（页 576）；“父为慈，子为孝，家足人给，不为邪恶”（页 24）；“天下之事，孝为上第一”（页 593）；“天下之事，孝忠诚信为大，故勿得自放恣”（页 543）；“然上善孝子之为行也，常守道不敢为父母致忧，居常善养，旦夕存其亲，从已生之后，有可知以来，未尝有重过罪名也，此为上孝子也”（页 131）；“……太古上皇最善孝子之行，四方闻其善，莫不遥为其悦喜，皆乐思象之也，因相仿效，为帝王生出慈孝之臣也。夫孝子之忧父母也，善臣之忧君也，乃当如此矣”（页 135）；“慈孝者，……行与天心同，意与地合，上有益帝王，下为民间昌率，能致和气，为人为先法，其行如丹青”（页 301）；“孝者，与天地同力也。……孝者，下承顺其上，与地同声。……故父母者，生之根也；……君者，授荣

尊之门也。……父母，乃传天地阴阳祖统也；……君者，当承天地，顺阴阳，常务得其意，以理道为事”（页 310—311）；“孝为地之经”（页 649）；“人居世间，作孝善而得寿考，子孙相续，复见尊官重禄”（页 604）；“天生人民，少能善孝者，身为之独寿考。复得尊官，皆孝行所致”（页 593）；“仁者，乃能恩爱，无不包及，但乐施与无穷极之名字。夫不仁之人，……是乃大贪鄙之名称，与禽兽同志，无可以自别异也”（页 157—158）；“不力旦夕学仁，即且忽事为不仁。夫不仁之人，言即逆于凡事，伤人心，不合天意，反与禽兽相似，故古者圣贤不与其同路也”（页 159）；“仁者主用心故爱”（页 682）；“成者，仁也；……施者，象仁”（页 704）；“常怀慈仁之施，布恩有惠，利于人众”（页 610）；“是故上古帝王之任臣，常求慈仁，好长养万物与为治”（页 705）。凡此种种，都是宣扬忠、孝、仁爱思想的。而对于仁，尤其强调“夫不仁之人”，“与禽兽同志”，“与禽兽相似”，《太平经》之讲仁，可谓至矣。

其七，讲道德，说礼义。“今是吉凶之行，比若道德礼义与刑罚矣。人而守其道德礼义，则刑罚不起矣；失其道德礼义，则刑罚兴起矣”（页 374）；“故君贵道德，下刑罚，取法于此；小人反下道德，上刑罚，亦取法于此”（页 12）；“今帝王居百里之内，其用道德，仁善万里，百姓蒙其恩”（页 24）；“是以古者上君以道德仁治服人也，不以文刑杀伤服人也”（页 32）；“务教人……守道与德，思退刑罚，……夫为道德易乎？为刑罚难乎？爱之则日多，威之反日无也”（页 110）；“是故上古圣帝王将任臣者，谨选其有道有德、不好杀害伤者，……此之谓审举得其人，而得人力之君也”（页 207）；“行义者，天与义气助之；行礼者，天与礼气助之”（页 690）；“固固下有余无道德臣民，比若虫矣，反食于人”（页 320）；“跂行者无礼义，万物者少知，无有道德”（页 197）。需要指出：这里所讲的道德，既不是哲学意义上的，也不是神学意

义上的，而完全是伦理学意义上的。《太平经》不仅把“无道德”的“臣民”，比做“食于人”的害“虫”，而且还明确指出：只有“跂行”的动物才没有“礼义”，只有“少知”（其实是“无知”）的“万物”，才“无有道德”。这也就是说：不讲道德礼义的，就不是人！《太平经》的重视伦理道德，竟然到了如此的程度。

其八，贵贱有命，尊卑有序。“天受人命，自有格法；……人生各得天算，有常法”（页464）。所以，“人有贵贱，寿命有长短，各禀命六甲。生有早晚，禄相当直，善恶异处，不失铢分”（页567）；“富贵寿老，天在上为，不能分别好丑，使无知人得气扬声，言我与汝曹等耳”（页525）；“故人生各有命也，命贵不能为贱，命贱不能为贵也”（页289）；“贫为小人，富为君子，更共相为使转相理”（页688）；“因复各使有尊卑君长，故天道悉能相治割也”（页383）；“君者，……常当求与仁者同家，有心者为治，……为人作法式”（页262—263）；“夫长吏者，乃民之司命也”（页699）；“民者，职当主为国家王侯治生”（页264）；“圣人职在理阴阳；……凡民职在理草木五谷；奴婢职在理财货。何乎？凡事各以类相理：……圣人主和气，与阴阳相似，故理阴阳；……凡民乱愦无知，与万物相似，故理万物；奴婢致财，与财货相似，……故理财货也”（页88—89）；“夫皇天署职，……各从其类，不误也；反之，为大害也。故署置天之凡民皆当顺此”（页89）。

所有上述这些（以及还有更多尚未引述的类似文字）完全属于儒家的思想，却也都写进了《太平经》里（而且，所占比重，还是很大的），也成了“太平道”的主要内容。“太平道，其文约，其国富，天之命，身之宝。……此文行之，国可安，家可富”（页697）。于此可见，所谓“太平道”，乃“安国”、“富家”之道；而儒家思想之被引进《太平经》里，也就不足为奇了。

其实，儒家思想之被反映在《太平经》里，也是具有时代特

征的。原来，在汉代，方术虽甚流行，但是，这些江湖骗术，虽然有“术”（例如长生术、炼丹术之类），却鲜学术“理论”。而要编纂道经（而且卷帙还相当浩繁），不仅需要术、理兼赡，而且还要理富于术才行。因此，《太平经》的编纂者们，在编纂这部卷帙浩繁的早期道经时，除了援引一些先秦的阴阳、五行以及道家的思想之外，还需要吸收其它学派的东西来补充自己，方才有可能使这部经书的“理论”内容比较地“丰富”起来。而在当时，佛教传入不久，佛经的翻译也尚有限，他们还不可能像魏晋之后的道教者们那样大肆抄袭佛经，因此，只有求助于儒家之门了。而自汉武帝之后，儒家学说确也日益兴盛（而且逐渐占据统治地位），《太平经》的编纂者们，为了使自己的撰述更加具有“理论”内容，并且更能投合统治阶级的需要，在还不可能大量抄袭佛教经典的历史条件下，他们从儒家学说中摭取大量的思想资料以“充实”自己的著作，就是势所必然的了（也许，在《太平经》的著作者当中，还有谶纬化了的儒者参加呢）。当然，《太平经》既然是一部道经，决不可能只有儒学内容，它还必须具有必要的属于道教的东西，否则，它就不成其为道经了。因此，诸如“天上积仙不死之药多少，比若太仓之积粟也；仙衣多少，比若太官之积布白（帛）也；众仙人之第舍多少，比若县官之室宅也。……”（页 138）；“成功于身，使得长生，在不死之籍”（页 554）；“白日升天之人，自有其真”（页 596）；“簿文内记，在白日升天之中，义不相欺”（页 607）等等的说法，自然都是属于道教的东西。《太平经》一方面讲“白日升天”，同时却又指出：“白日之人，百万之人未有一人得者也。”（页 596）这就是说，真正能够“白日升天”的，“百万”人中也无一人。可见“白日升天”（也就是活着“升天”的）是何等的不易。而“尸解之人，百万之人乃出一人耳”（同上）。“百万”人中“乃出一人”，这说明死后升天的，也

并不那么容易。尤其值得注意的，“神仙尚有过失，民何得自在”（页 572）！道教所追求的最高目标——“神仙”，竟然“尚有过失”！则道教的“彼岸世界”，远不是那么“超凡入圣”的啊！虽然在《太平经》里还划分出了所谓“神人、真人、仙人、道人、圣人、贤人”之类的等级，而且还有“神人者象天，……真人者象地，……仙人者象四时，……”（页 221）之类的说法，但是，既然“神仙尚有过失”，则所谓“神仙”者，充其量也不过是个“半圣”！至若“自然之法，乃与道连，守之则吉，失之有患。……俱祖混沌出妙门，无增无减守自然。……道兴无为，虚无自然”（页 472）之类的说法，不过是来自《老子》；而“乘云驾龙行天门”之类的说法，也不过是从《庄子》那里抄来的。可见，尽管《太平经》长达一百七十卷，但就它的思想内容说来，堪称“创见”的东西，却是不多的。

至于以后张角也“颇有其书”，因而据说《太平经》也成了黄巾起义的思想武装，这其中，无宁说是有着颇大的历史偶然性。因为，如上所述，在《太平经》里，充满了尊君、拥君、维护王权的思想，却根本没有鼓励农民起来造反的言论。虽然里面也有某些（并不很多）宣扬平均主义以及周济贫困等思想，但也仅此而已；其它足以从思想上武装农民起而造封建皇帝反、革封建皇帝命的言论，在《太平经》里却是找不到的。黄巾义军所提出的“苍天已死，黄天当立”的口号，也并非来自《太平经》。所以，核实而论，《太平经》同黄巾起义的关系，并不是很深的。

另外，还有一点值得注意的情况，那就是：在《太平经》里，也出现了不少佛教的用语，例如：“本起”，“转轮”，“九龙吐神水”，“受记”，“精进”，“三灾”，“三界”，“降伏”，“幽显”，“烦恼”，“众生”，“妄语”，“善哉”，“善哉善哉”，“所说竟”，“开示”，“白衣”，“四十八部戒”，“法界”，“因缘”，“究竟”，“度

世”，等等①。这种情况表明，《太平经》的编纂者们，在一定程度上，是已经受到了初期佛教的某些影响的②。

差不多与《太平经》出现的同时，还有魏伯阳的《参同契》一书的出现③。这部书，杂揉《周易》、黄老和神仙家言，而专讲炼丹（包括内丹和外丹），因而被称为“《丹经》之祖”，成为以后道教“丹鼎”派④ 的重要经典，对于以后道教的发展，也具有颇为重要的影响。

“五斗米道”，始于张陵。《后汉书·刘焉传》称：“沛人张鲁，母有恣色，兼挟鬼道往来焉家，遂任鲁以为督义司马。”表明张鲁以其母亲的关系被刘焉封以官职。同时，《刘焉传》还附载了张鲁的家世、事迹：“鲁，字公旗。初，祖父陵，顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山中（李贤注：“山在今益州晋原县西。”），造作符书，以惑百姓。受其道者，辄出米五斗，故谓之‘米贼’。陵传子衡，衡传

---

① 王明先生认为：《太平经》里“佛教的名辞如‘本起’、‘三界’、‘受记’等，都是仅见于《钞》甲部；就时代说，这些名辞也是比较《太平经》为晚出的”（《太平经合校·前言》）。实际情况，并非如此。例如在这里所举的例子中，出自《钞》文的，约有一半左右（如“本起”、“转轮”、“受记”等等）；而另一半左右（如“众生”、“妄语”、“善哉”等等），则均出自《经》文。

② 汤用彤先生认为，《太平经》有“反对佛教”的思想，并引证《太平经》卷一百十七《天谷四人道诫二百八》章里的所谓“四毁之行”（《合校》页654—656）等文字以证成其说（详见《汉魏两晋南北朝佛教史》第一分第五章《佛道·〈太平经〉与佛教》）。任继愈同志在其主编的《中国佛教史》第一卷第三章第二节《东汉末年佛教的流行和道教的创立·道教的创立和〈太平经〉》里，表示不同意汤说，认为：“上述对‘四毁之行’所作的批评未必是针对佛教的，它是驳斥当时流行的一些神仙道术的。”（《中国社会科学出版社1981年版，页137）作者倾向同意任说。

③ 此书分为上、中、下三篇，署款为“东汉会稽真人魏伯阳撰”。魏伯阳其人，史无记载，据葛洪《神仙传》：“魏伯阳，上虞人，贯通诗律，文辞赡博，修真养志。约《周易》作《参同契》。桓帝时，以授同郡淳于叔通。”

胡适认为，《参同契》“是一部二世纪晚期的书”（《胡适论学近著》第一集上册卷五《参同契的年代》）。

④ 以后道教，分所谓“丹鼎”与“符箓”两大派别。某些学者认为：《参同契》是“丹鼎”派经典，《太平经》是“符箓”派经典。前说固是，后说不确。因为《太平经》里虽有不少神鬼之说，但却很少有讲“符箓”的内容。

于鲁，鲁遂自号‘师君’。其来学者，初名为‘鬼卒’，后号‘祭酒’。祭酒各领部众，众多者名曰‘理头’。皆校以诚信，不听欺妄，有病但令首过而已。诸祭酒各起义舍于路，同之亭传，县置米肉以给行旅，食者量腹取足，过多则鬼能病之。犯法者先加三原（李贤注：“原，免也。”），然后行刑。不置长吏，以祭酒为理，民夷信向。朝廷不能讨，遂就拜鲁镇夷中郎将，领汉宁太守，通其贡献。”另据《三国志·魏书·张鲁传》记载：“张鲁，字公祺，沛国丰人也。祖父陵，客蜀，学道鹄鸣山中，造作道书以惑百姓，从受道者出五斗米，故世号‘米贼’。陵死，子衡行其道。衡死，鲁复行之。”祖孙三代，递相传授。而张鲁，“雄据巴、汉垂三十年”，始终“以鬼道教民，自号‘师君’。其来学道者，初皆名‘鬼卒’。受本道已信，号‘祭酒’。各领部众，多者为‘治头大祭酒’。皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉，县于义舍，行路者量腹取足；若过多，鬼道辄病之。犯法者，三原，然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之。”后来，张鲁为曹操所征服，被拜为“镇南将军”，“封‘阆中侯’，邑万户”。张鲁这个封建割剧者，竟能“以鬼道教民”，集政权、神权于一身，统治汉中一带“垂三十年”。看来，“五斗米道”，始于张陵，盛于张鲁，而传布的地区，主要在汉中一带。

裴松之在《三国志·魏书·张鲁传·注》中引“《典略》曰：熹平中，妖贼大起，三辅有骆曜。光和中，东方有张角，汉中有张脩。骆曜教民缅匿法，角为太平道，脩为五斗米道。太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道；其或不愈，则为不信道。脩法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒，祭酒主以《老子》五千文使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷。请

祷之法，书病人姓名，说服罪之意，作三通：其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沉之水。谓之三官手书。使病者家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。实无益于治病，但为淫妄，然小人昏愚，竞共事之。……及鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之。教使作义舍，以米肉置其中以止行人；又教使自隐，有小过者，当治道百步，则罪除；又依月令，春夏禁杀；又禁酒。流移寄在其地者，不敢不奉。”这段注文，把“太平道”和“五斗米道”的主张、作法，相当具体地作了介绍。而从对“太平道”的介绍中可以看出，“太平道者”，确是在以“符箓”之类的花样以愚弄群众。后人把《太平经》称做“符箓”派经典，大概即因原于此。但就《太平经》说来，“太平道者”的那种作法，却也是有很大的“增饰”的。另外，裴松之认为：“张脩应是张衡，非《典略》之失，则传写之误。”（见同上注文）这就是说，误衡为脩，如果不是《典略》搞错了，那就是“传写之误”。但在《后汉书·灵帝纪》里，却有如下的记载：中平元年（184）“秋七月，巴郡妖巫张脩反，寇郡县。”裴松之在此条下注引“刘艾纪曰：时巴郡巫人张脩疗病，愈者雇以米五斗，号为‘五斗米师’”，则可能确另有张脩其人，而且也被称为“五斗米师”。如此，则在当时传播“五斗米道”者，除张陵祖孙三人之外，还有专以巫术行骗的张脩其人。则“五斗米道”的始传者，不是“三张”而是“四张”了。只是由于张陵成了以后道教正乙派（天师派）的“鼻祖”，所以张陵一系在以后道教的发展史上的影响，就更为重大一些。

随着“太平道”和“五斗米道”的相继出现，具有着明显的时代特征的早期道教，就算是“应运”而生了。不过，实在地说来，作为一种宗教，早期道教，还只能说是一种“雏型”，无论在教义、教制、教仪等方面，它都还远非“完备”的。只有随着佛教的进一步传入，它从经典教义以及制度、仪规等方面从佛教那

里进行了更多更大的抄袭、模仿之后，作为中国“土生土长”的道教，方才算是逐渐地“完备”了起来（虽然它的“彼岸世界”却始终是很不“完备”的）。

佛教，正是在上述的时代背景下，开始传到了中国。

第二章　“人地两生”的汉代佛教

第一节　佛教的传入

佛教① 何时传入中国，异说纷纭。撇开那些无稽之谈以及某些无足征信的附会传说，大体可以认为，佛教的传入，当在两汉之际。裴松之在《三国志·魏书·乌丸鲜卑东夷传》篇末的注中引鱼豢的“《魏略·西戎传》说：‘……昔汉哀帝元寿元年，博士弟子景卢受大月氏王使伊存口受《浮屠经》……’”。“浮屠”，就是“佛陀”的早期译语；《浮屠经》，即《佛经》。对此，《魏书·释老志》说：“哀帝元寿元年，博士弟子秦景宪受大月氏王使伊存口授《浮屠经》。中土闻之，未之信了也。”表明虽然景宪（景卢）从月氏王使伊存那里听受了佛经，但因尚未受到人们的信仰，所以并未得到传播。按照《魏略·西戎传》（《魏略》，据说共有五十卷；原书已佚）的这一记载（这一记载，不见于《汉书·哀帝纪》），说明西汉哀帝（前6—前1）时，佛教已开始传入中国

① 佛教，产生于公元前6—5世纪的古印度。它的创始人，原是一个小国的王子，姓乔达摩，名悉达多；“成佛”后，被尊称为“释迦牟尼”（意谓释迦族的圣者）。他所创立的以“缘起”、“无我”思想（这一思想，在以后的发展中，又很大的演变）为中心的“佛教”，成为当时反婆罗门教的各种思潮中的一个重要流派。随着时代的发展，它也由原始的统一教义，逐渐演变为部派——小乘、大乘以及最后的密教。虽然它本身有了很大的演变，但在历史上仍被总称之为“佛教”；而且，由于社会历史的原因，它还发展成了具有广泛影响的世界性宗教。

（但因为未受到朝廷的重视，所以也未得到传播）。《魏略》的作者鱼豢，系三国时（魏）人，他的记载，想来该不会是毫无所据的。所以，虽然学术界对于这一记载尚有不同的看法①，但根据当时的历史情况，这一记载的可信性是存在的。另据《后汉书·西域传》的记载："世传明帝梦见金人，长大，顶有光明，以问群臣。或曰：'西方有神，名曰佛，其形长丈六尺而黄金色，帝于是遣使天竺问佛道法，遂于中国图画形像焉。"（按：这一记载，也不见于《明帝纪》）对此，《魏书·释老志》又加以引伸："后孝明帝夜梦金人，顶有日光，飞行殿庭，乃访群臣，傅毅始以佛对。帝遣郎中蔡愔、博士弟子秦景等使于天竺，写浮屠遗范。愔仍与沙门摄摩腾、竺法兰东还洛阳。中国有沙门及跪拜之法，自此始也。"唐人张守节，又把这一记载写进他的《史记·正义》里："明帝梦金人长大，顶有光明，以问群臣。或曰：'西方有神，名曰佛，其形长丈六尺而黄金色。'帝于是遣使天竺问佛道法，遂至中国，画形像焉。"（详见《史记·大宛传》）"大夏……其东南有身毒国"句下《正义》）"汉明感梦"，或系传说，但汉明帝之世已有佛教的传入，则为公认的史实。当然，佛教之传入，并不一定始于汉明帝时；但在明帝之世，由于佛教在一定程度上受到了朝廷的重视而能在上层社会得到一定的传播，当属事实。《后汉书·楚王英传》

---

① 汤用彤先生在其《汉魏两晋南北朝佛教史》（以下简称汤《史》）第一分第四章《汉代佛法之流布》里，一则说"则谓伊存使汉，博士弟子景卢受经，或较为确实也。"再则说："据此，则伊存授经，更为确然有据之事也。"（详见该书中华书局1955年版，上册，页50、51）吕澂先生在其《中国佛学源流略讲》（以下简称《略讲》）第一讲《佛学的初传》里，则根据某些日本学者的考证（认为贵霜王朝前二代是不信佛教的，而大月氏又在贵霜朝之前，当时是否已有佛教流传，还值得研究），认为"伊存授经"之说是"更需要研究"的（详见该书中华书局1979年版，页19）。任继愈同志在其主编的《中国佛教史》（以下简称任《史》）第一卷第二章第三节《两汉之际佛教的输入》里，则认为："大月氏在公元前二世纪移居大夏后很快就接受当地的风俗文化，因此在公元前一世纪末盛行佛教并由其来华使者口授佛经，是完全可能的。"（详见该书页91）。

里，有如下的记载：永平“八年，诏令天下死罪皆入缣赎①。英遣郎中令奉黄缣、白纨三十匹诣国相曰：‘托在蕃辅，过恶累积，欢喜大恩，奉送缣、帛，以赎愆罪。’国相以闻。诏报曰：‘楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓，何嫌何疑，当有悔吝？其还赎，以助伊蒲塞、桑门之盛馔。’因以班示诸国中傅。”这一记载表明，汉明帝永平八年（65）的时候，佛教已在贵族阶层中得到了传播。所谓“伊蒲塞”，乃“优婆塞”的早期译语（以后玄奘又译为“乌婆索迦”），即“男信士”（或称“近事男”）之意，一般称做“男居士”（“居”家学道之“士”；佛教通称之为“居士”）。也就是在俗的男信徒（在俗的女信徒，叫“优婆夷”——“乌婆私迦”，意谓“近事女”，亦即“女信士”、“女居士”）。“桑门”，即“沙门”，意谓“勤息”（所谓“勤”修戒、定、慧，“息”灭贪、瞋、痴），即出家僧人（按：当时，尚无汉僧，这里所谓的“沙门”，当是指由印度、西域来的“梵僧”或“胡僧”）。

根据上述记载（其它许多更为晚出的增饰、比附之说，姑置勿论），可以大致推定：佛教的正式传入中国，当在西汉末年、东汉初年的两汉之际。至于佛教传入的具体的确凿年月，则因文献不足，难下定论②。

---

① 根据《后汉书·明帝纪》的记载，汉明帝下诏入缣赎罪，凡有三次：第一次，在中元二年（57，明帝刘庄于是年二月即位，尚未改元），“十二月甲寅，诏曰：‘……天下亡命殊死以下，听得赎论：死罪入缣二十匹，右趾至髡钳城旦舂十匹，完城旦舂至司寇作三匹。……”第二次，永平“十五年春二月……辛丑，……诏亡命自殊死以下赎：死罪缣四十匹，右趾至髡钳城旦舂十匹，完城旦舂至司寇作五匹，……”第三次，永平“十八年春三月丁亥，诏曰：‘其令天下亡命，自殊死已下赎：死罪缣三十匹，右趾至髡钳城旦舂十匹，完城旦至司寇五匹；……’”而永平八年（65），只在“冬十月，……丙子”这一条里，有“亡命者令赎罪各有差”这么一句话，却没有“诏令天下死罪皆入缣赎”的具体记载。

② 民国时代的《中国佛教史》著作家蒋维乔氏认为：“要之，我国知有佛教，应在武帝通西域后。至明帝时，天竺人来华，朝廷尊重之，遂视为异闻，而传播于后世。实则中国佛教史，当以安世高、支娄迦谶来时为始也。”（见蒋著《中国佛教史》，商务印书馆1929年版，上册，页314）蒋氏此说，自当视为“一家之言”。

第二节　中国历史上第一个信奉佛教的贵族——楚王刘英

由于佛教开始时是通过官方的渠道传入中国的，所以在佛教传入的初期，主要的传播的范围，只是在上层社会，而且也是当作一种方术而被接受的。而楚王刘英，便是中国史上第一个信奉佛教的皇家贵族。

据《后汉书·楚王英传》的记载，刘英“以建武十五年封为楚公，十七年进爵为王，二十八年就国”。因为“母许氏无宠，故英国最贫小”。但因明帝刘庄“为太子时，英常独归附太子”，故“太子特亲爱之。及即位，数受赏赐”。表明刘英因其母亲“无宠”而未能受到他父亲光武帝刘秀的喜爱；但又因他同刘庄的关系较好，所以明帝即位后他又能“数受赏赐”。

《楚王英传》说刘“英少时好游侠，交通宾客”。贵族而“好游侠”，说明刘英这位亲王，从小就是不那么“安分”的。“晚节更喜黄老，学为浮屠，斋戒祭祀。”“黄老”，西汉文、景之世曾为显学；以后，随着神仙方术的流行，黄老之学仍具有很大影响。少年时代“好游侠”的刘英，到了“晚节”，要学而为善了，“更喜黄老”，在当时的社会风尚说来，也可以说是一种“自然之势”。所不同的，是刘英在“更喜黄老”的同时，还“学为浮屠，斋戒祭祀”。“浮屠”就是佛陀①；这里，当指佛教而言。“斋戒”，是佛教所讲究的。这里所谓的

① 佛陀，义为“觉者”，略有三义：1、“自觉”，即自己已经觉悟到佛教所认为的“真理”；2、“觉他”，以自己所悟到的“真理”，即佛教教义，去教化“众生”；3、“觉行圆满”，“自觉”、“觉他”的道行，都已“圆满”成就。佛陀，特指释迦，泛指“诸佛”。这里，主要是指释迦。

"斋"，并不是指吃素①，而是同"戒"连在一起的，亦即通常所谓的"八关斋戒"②，这是未出家的在俗信徒们在一定的时间内所受的一种规戒。"祭祀"，即显示出时代特征了：当时，传入中国还为时不久的佛教，也被看成是一种方术；而佛陀，则被看作也能福祐于人的一种神祇。所以，刘英信奉佛教，不但要受"斋戒"，而且要行"祭祀"。在上述汉明帝答复刘英的退赎诏文里所谓"尚浮屠之仁祠"——视佛教为"仁祠"，也正是这种时代特征的反映。刘英信佛，看来主要也是为了祈求庇祐。在上述汉明帝诏文里，还有"其还赎，以助伊蒲塞、桑门之盛馔"的话，这不仅表明：当时已有"斋僧"的风气；而且也表明：少年时代就好"交通宾客"的刘英，虽然到了"晚节"，却仍未改这种作风。所以才有当时尚属时髦人物的"伊蒲塞"（优婆塞）以及外籍的"桑门"（沙门——当时朝廷尚不许中国人出家为僧）之流的人物集合到他的门下，而他也就能常以"盛馔"来款待他们。所以，刘英之结交当时为数还不是很多的一些居士、和尚者流，正表明了他的那种喜欢"交通宾客"的旧习未改。而在他接到了明帝的退赎诏文之后，遂又"大交通方士"，并且"作金龟玉鹤，刻文字以为符瑞"（《后汉书·楚王英传》）。大概正是因为他虽然已到"晚节"，却仍喜欢"交通宾客"，所以终因此而致祸。

就在刘英接到明帝退赎诏书的五年之后，永平十三年（70），即有人告发他"与渔阳王平、颜忠等造作图书，有逆谋，事下案验。有

---

① 传统佛教，并不主张吃素（所以现在东南亚各国以及日本的僧俗佛教徒，都是吃荤的；我国藏、蒙、傣等民族的僧俗佛教徒，也都是吃荤的）。我国汉族佛教徒的吃素习惯，是从梁武帝以后才逐渐形成的（在此之前，汉族佛教徒也是吃荤的）。

② 八关斋戒是：1、不杀；2、不盗；3、不淫（这里的"不淫"，不光是指不乱搞男女关系的不"邪淫"，而且包括夫妻之间的性行为也在禁止之例）；4、不妄语；5、不饮酒；6、不坐、卧高、广、大床；7、不着香花鬘、不香油涂身；8、不歌舞唱伎，不故往观听。上八为"戒"。再加：9、过午不食（过了中午不再吃饭）。这一条为"斋"。说是"八关斋戒"，实则"戒"、"斋"合计，共为九条。"关者"，禁闭义。意谓受此斋、戒，即能禁闭一切过恶。在俗信徒受此斋戒，一般以一昼夜为期，也有长达七天、半月的。

司奏英招聚奸猾，造作图谶，擅相官秩，置诸侯王公将军二千石，大逆不道，请诛之。帝以亲亲不忍，乃废英，徙丹阳泾县，赐汤沐邑五百户。……明年，英至丹阳，自杀。立三十三年，国除"(《后汉书·楚王英传》)。这一事件，不仅刘英身受其害，而且株连很多，"楚狱遂至累年，其辞语相连，自京师亲戚诸侯、州郡豪桀及考案吏，阿附相陷，坐死、徙者以千数"(同上)。关于这一事件，《后汉书·明帝纪》里也有记载：永平十三年，"十一月，楚王英谋反，废，国除，迁于泾县，所连及死、徙者数千人"。受牵连而或死或徙的，不是"以千数"，而是"数千人"。可见其株连之广。《后汉书·天文志中》里，也记载了这一事件："十三年，……十二月，楚王英与颜忠等造作妖〔书〕谋反，事觉，英自杀，忠等皆伏诛。"所记月份，同《明帝纪》的记载(十一月)相差一个月(《楚王英传》里，则未记具体月份)，但所记事件的性质是相同的。

刘英的"更喜黄老，学为浮屠"，原是为了求得神佛的庇祐，而结果，却并未能因此而免除祸患。中国历史上第一个信奉佛教的皇亲贵族——楚王刘英，即使把佛也视作神祇而进行祭祀，到头来还是没有能够得到佛的保祐而逃脱厄运。

第三节　中国历史上第一个信奉佛教的皇帝——汉桓帝刘志

刘备同诸葛亮谈论两汉兴废的往事时"未尝不叹息痛恨于桓、灵也"的那位"亲小人、远贤臣"因而招制后汉"倾颓"[①]的汉桓帝刘志，却是中国历史上第一个信奉佛教的封建皇帝。

① 诸葛亮《前出师表》："亲贤臣，远小人，此先汉所以兴隆也；亲小人，远贤臣，此后汉所以倾颓也。先帝(按：指刘备)在时，每与臣论此事，未尝不叹息痛恨于桓、灵也。"

桓帝刘志，以宗室身分，继皇帝位[①]，即史书所谓“桓自宗支，越跻天禄”（《后汉书·桓帝纪·赞》）。在位凡二十一年（147—167）。桓帝信用宦官，致使“五邪嗣虐，流衍四方”（《后汉书·桓帝纪·论》），终于“权移五幸”（《后汉书·桓帝纪·赞》），倾危汉室。“即位以来，频行诛伐”；“汉兴以来，未有拒谏诛贤、用刑太深如今者也”（《后汉书·襄楷传》）。由于滥杀无辜，所以“死者多非其罪”，致使“魂神冤结，无所归诉，淫厉疾疫，自此而起”（同上）。就是这么一个昏庸、凶残的皇帝，居然也要赶时髦，于“宫中立黄老、浮屠之祠”（《后汉书·襄楷传》），“设华盖以祠浮屠、老子”（《后汉书·桓帝纪·论》）。

佛、老并祠，表明到了桓帝之世，佛教仍被看做是一种方术，而佛，也只不过是一种神祇而已（老子虽然并不是神，但其时也被神化了）。桓帝并祀佛、老，史家说他是“斯将所谓‘听于神’乎”（同上）。对于这句话，李贤注引《左传》说：“国将兴，听于人；将亡，听于神。”表明桓帝不过是一个国家“将亡”的皇帝，所以他不能“听于人”而要“听于神”。襄楷在其《上桓帝疏》里，也曾经指出了桓帝的幻想“听于神”的虚妄：“又闻宫中立黄老、浮屠之祠。此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，杀罚过理，既乖其道，岂获其祚哉？”（《后汉书·襄楷传》）“此道清虚，贵尚无为”，表明当时在人们的心目中，佛、道也是一样的。佛、老同是神祇，而佛、道也同是讲“清虚”、“尚无为”的。真可谓其“神”同其“教”同了。桓帝佛、老并祠，原是想要“听于神”而求得神佛的福祚。而襄楷却不客气地指出了：你桓帝的行为“既乖其道”，又怎能奢想“获其祚”呢？襄楷

① 年仅九岁的小儿皇帝——汉质帝（刘缵），被外戚梁冀鸩杀后，太后梁氏（顺帝皇后，时为太后）同其兄、大将军梁冀合谋，策立蠡吾侯刘翼之子、年方十五岁的刘志入继帝位，是为桓帝。

还进一步指出："浮屠不三宿桑下①，不欲久生恩爱，精之至也。天神遗以好女，浮屠曰：'此但革囊盛血。'遂不眄之②。其守一如此，乃能成道。今陛下淫女艳妇，极天下之丽③；甘肥饮美，单天下之味，奈何欲如黄老乎？"（同上。前面举的是佛教的例子，后面却又说"奈何欲如黄老"。这再一次表明，在时人看来，佛、老是完全相同的。）佛教主张清心去欲，而你桓帝，却是尽情享受"嗜欲"无度的。以"嗜欲"之身而学去欲之教，这岂不是南辕北辙、背道而驰的吗？

桓帝并祠佛、老，同楚王刘英一样，无非也是想要求得神佛的庇祐以获得福祚。但是，他的行为"既乖其道"，自然也就难以如愿以偿。所以，他正在盛年（三十六岁）的时候就死去了，表明他同样也没有得到佛（神）的福祐。

第四节　中国佛教史上第一个出家僧人——严佛调

在汉代，政府不准中国人出家为僧（所以《高僧传》中的汉代僧人，实际上都是外籍人）④，但也有一个例外，那就是严佛调（佛，也作浮）。

---

① 佛教律制：僧人只能"树下宿"；而且一棵树下，只能宿一个晚上。《四十二章经·第三章》："沙门……树下一宿，慎勿再矣。使人愚蔽者，爱与欲也。"襄楷所言，当即指此。

② 《四十二章经·第二十六章》："天神献玉女于佛，欲坏佛意。佛言：'革囊众秽，尔来何为？去！吾不用。'"襄楷所言，当即指此。

③ 据《桓帝纪》篇末李贤注："桓帝纳三皇后，又博采宫女五千人。"

④ 据《晋书·佛图澄传》载，著作郎王度上石虎奏章中称："佛，外国之神，非诸华所应祠奉。……汉代初传其道，唯听西域人得立寺都邑，以奉其神；汉人皆不出家。魏承汉制，亦循前轨。"（按：梁《僧传》卷九《佛图澄传》已有此记载）则迄于魏世，中国人仍不得出家为僧。

据梁僧祐《出三藏记集》（以下简称《祐录》）卷一三《安玄传》中所附载："佛调，临淮人也。绮年颖悟，敏而好学，信慧自然。遂出家修道，通译经典，见重于时。"梁慧皎《高僧传》（以下简称梁《僧传》）则把佛调附载于卷一《支娄迦谶传》里："调本临淮人。绮年颖悟，敏而好学。"则严佛调，原是安徽人。《祐录·安玄传》还说，于汉灵帝末年来到洛阳、被人称为"骑都尉"的安息人安"玄与沙门严佛调，共出《法镜经》。玄口译梵文，佛调笔受，理得、音正，尽经微旨，郢匠之义，见述后代"（梁《僧传》所载，除将"郢匠之义"一句改作"郢匠之美"之外，其余全同）。康僧会在《法镜经序》里也曾说到："骑都尉安玄、临淮严浮调，斯二贤者，年在束脩，弘志圣业，钩深致远，穷神达幽，愍世蒙惑，不睹大雅，竭思译传斯经景模。都尉口陈，严调笔受，言既稽古，义又微妙。"（《祐录》卷七）这些叙述表明，汉代唯一的一位汉籍僧人① 严佛调，曾经同安玄合作，共同翻译过佛经。《祐录》（梁《僧传》同）还说："世称安侯、都尉、佛调三人传译，号为难继。""安公称佛调出经，省而不烦，全本巧妙。"僧祐所谓"世称"，当是指载于《祐录》卷七里的《法句经序》（按：这篇序文，僧祐署为"未详作者"，汤用彤先生称为"吴时《法句经序》"，见汤《史》上册，页65）所云。在这篇序文里，有这样的几句话："唯昔……安侯、世高、都尉、弗调，译胡为汉，审得其体，斯以难继。"《祐录》还记载："佛调又撰《十慧》，并传于世。"按：《十慧》，即《沙弥十慧章句》，《祐录》卷二著录。不过，《祐录》先是说："《法镜经》——一卷，安公云方等经。《十慧》一

① 当然，佛调之为僧人，只是就其具有剃除须发、披着袈裟（也就是《理惑论》所谓"今沙门披赤布，日一食"）的"僧相"而言；实际上，他并不曾受过"具足戒"——比丘戒。因为，当时尚未译出律部，更无传授比丘戒者。所以，严格说来，佛调还只是一位仅具"僧相"的僧人。

卷。或云沙弥十慧。右二部，凡二卷。汉灵帝时沙门严佛调、都尉安玄共译出。”紧接着又说：“《十慧》，是佛调所撰。”则佛调乃是一位兼通梵、汉语文、既能助译又能撰述的最早的汉籍佛教学者。只是《祐录》和梁《僧传》都未说明佛调究竟是在何时、何地、从何人出家。按照汉代佛教的习惯，弟子均从师姓，则佛调之“严”，或许就是他的剃度师之姓；但在汉代名僧中，却很少“严”姓者，则“严”也可能就是佛调的在俗之姓。

关于佛调的佛学见解，从他的《沙弥十慧章句序》（署款为“严阿祇梨浮调所造”）里，可略见一斑。《序》文不长，照录于下：

> 昔在佛世，经法未记，言出尊口，弟子诵习。辞约而义博，记鲜而妙深。佛既泥曰（按：“泥曰”，乃“泥洹”的讹译，即“涅槃”），微言永绝，犹谷水消竭，日月陨坠。于是，众贤共使阿难演其所闻，凡所著出，十二部经。其后高明，各为注说，章句解故，或以十数。有菩萨者，出自安息，字世高，韬弘稽古，靡经不综，愍俗童蒙，示以桥梁；于是汉邦敷宣佛法，凡厥所出，数百万言①，或以口解，或以文传，难

① 《祐录》卷二《新集经论录第一》里，具体列出了安译佛经目录，总结说：“右三十四部，凡四十卷。汉桓帝时，安息国沙门安世高所译出。”这是说，安译佛经，共“三十四部，凡四十卷”。而在《祐录》卷一三《安世高传》里，又说安世高“先后所出经，凡四十五部”，未提卷数。梁《僧传》卷一《安清传》里，则说世高“先后所出经论，凡三十九部”，也未提卷数。吕澂先生在其《略讲》第一讲《佛学的初传》里说：“据道安录载，安世高译籍三十五部，四十一卷”（页27）。《安录》早佚（只是在《祐录》里还保存了若干《安录》的资料），吕公此说，当系据于《祐录》。汤《史》上册第一分第四章《汉代佛法之流布·安世高之译经》里，说：“安清，字世高，……以汉桓帝建和二年（148）至灵帝建宁中（168—171）二十余年中，译出三十余部经，数百万言，祐录十严浮调十慧章句序。或曰百余万言。祐录六谢敷安般序。”（页61—62）任《史》第一卷第三章第二节《汉译佛经概况》的一段里，则采《祐录》卷二的记载，说安于“二十余年”间，“共译佛典三十四部四十卷”（页142）。僧传引安录。

《沙弥十慧》，未闻深说。夫“十”者数之终，“慧”者道之本也。物非数不定，行非道不度，其文郁郁，其用亹亹，广弥三界，近视诸身。调以不敏，得充贤次，学未涉闻，行未中四，夙罗（按：罗，似当作罹）殆咎，遘和上忧，长无过庭善诱之教，悲穷自潜无所系心。于是发愤忘食，因闲历思，遂作《十慧章句》。不敢自专，事喻众经，上以达道德，下以慰己志。创奥博尚之贤，不足留意；未升堂室者，可以启蒙焉。（《祐录》卷一〇）

从《序》文中可以看出，佛调对于安世高是非常敬重的；而从“夫‘十’者数之终，慧’者道之本也”的这一类话中又可以看出，佛调是传承安世高一系的禅数之学者。佛调说，他的著作，只是一种“启蒙”之作，至于已经很有学问的高贤之士，则“不足留意”。这自然是佛调的自谦之辞。

对于严佛调这样一位在汉代佛教的初期传播中有所贡献、且有相当声誉的、中国佛教史上的第一位汉籍僧人，僧祐、慧皎竟未为他单独立传，这实在不能不令人深感遗憾！

第五节　笮融事佛

笮融事佛，分别见于《后汉书·陶谦传》和《三国志·吴书·刘繇传》。

前者的记载是：

初，同郡人笮融，聚众数百，往依于谦，谦使督广陵、下邳、彭城运粮。遂断三郡委输，大起浮屠寺。上累金盘，下为重楼，又堂阁周回，可容三千许人；作黄金涂像，衣以锦彩。每浴佛，辄多设饮饭，布席于路，其有就食及观者且万余人。（李贤注引“《献帝春秋》曰：‘融敷席方四五里，费

以巨万。'"）

后者的记载是：

笮融者，丹阳人。初，聚众数百，往依徐州牧陶谦。谦使督广陵、彭城运漕，遂放纵擅杀，坐断三郡委输以自入。乃大起浮图祠，以铜为人，黄金涂身，衣以锦采，垂铜槃九重，下为重楼阁道，可容三千许人，悉课读佛经，令界内及旁郡人有好佛者听受道，复其他役以招致之，由此远近前后至者五千余人户。每浴佛，多设酒饭，布席于路，经数十里，民人来观及就食且万人，费以巨亿计。

两书所载，详略不同，但陈（寿）早于范（晔），较之前者，后者当更准确些。（只是在"每浴佛，多设酒饭，布席于路"的范围上，《后汉书》李贤注说是"融敷席方四五里"；而《三国志》却说是"布席于路，经数十里"。从"民人来观及就食且万人"（从《后汉书》说是"且万余人"的人数看来，则"经数十里"的说法，显然是夸大了）。关于这个"丹阳（今安徽宣城）人"笮融的为人，上述两书也均有记载："及曹操击谦，徐方不安，融乃将男女万口、马三千匹走广陵，广陵太守赵昱待以宾礼。融利广陵资货，遂乘酒酣杀昱，放兵大掠，因以过江，南奔豫章，杀郡守朱皓，入据其城。"（《陶谦传》）"曹公攻陶谦，徐土骚动，融将男女万口、马三千匹，走广陵，广陵太守赵昱待以宾礼。融利广陵之众，因酒酣杀昱，放兵大略，因载而去。……然后杀皓。"（《刘繇传》），最后，笮融"走入山中，为人所杀"（《陶谦传》）。时在汉献帝兴平年间（194—195）。

陶谦让他督理广陵（今江苏扬州）、下邳（今江苏宿迁西北）、彭城（今江苏徐州）三郡的粮运，他就"坐断三郡委输以自入"，而且还"放纵擅杀"。他逃难到广陵，太守赵昱"待以宾礼"，他却"乘酒酣杀昱"，而且还"放兵大掠"。"南奔豫章"（今江苏南

昌），又“杀郡守朱皓”而“入据其城”。笮融就是这么一个见利忘义、恩将仇报、贪婪成性、并且以抢劫为能事的赃官、亡命。这样的不义之徒，居然也热心事佛！

从上述史书关于笮融事佛的记载中，大致可以看出以下几点：

其一，“大起浮屠寺。……堂阁周回，可容三千许人”，“以铜为人，黄金涂身，衣以锦采”。这是建寺、造像正式见之于史书的最早记载。这一记载说明，当时已有修寺、造像之风，而且，寺院规模宏大，佛像也很辉煌。

其二，“悉课读佛经，令界内及旁郡人有好佛者听受道”。这说明，当时佛经已得到相当的传播。

其三，“复其他役以招致之，由此远近前后至者五千余人户”。这说明，当时的信奉佛教者已能享有某种特权，可以免除其它徭役。这，实已开启以后为了逃避徭役（包括劳役和兵役）而入寺为僧者的风气之先，而笮融，则是这种风气的倡始者。

其四，“每浴佛，多设酒饭”。这说明，当时已有纪念“佛诞”之类佛教节日的风气；而且，纪念佛节，不光是举行宗教仪式，而且还“多设酒饭”。“设饭”，是为了斋众；而“设酒”，则表明佛教“戒酒”的律制，在当时还没有形成为人皆遵守的风气（《后汉书》说是“辄多设饮饭”。易“酒”为“饮”，表明到了刘宋之世，佛教的“酒戒”，已产生影响）。

其五，“民人来观及就食且万人”。这说明，佛教从公元1世纪左右传入中国，到了东汉末年（公元2世纪末），经过了近二百年的传播，已从宫廷贵族的上层社会里走了出来，逐渐普及于民间。而彭城一带，乃楚王刘英的封地，刘英之世，佛教已经传播到这里，刘英奉佛，“上行”必然“下效”，经过了一百多年之后，佛教在这个地区有着广泛的影响，可以说是一种自然之势了。

在中国的历史上，第一个信奉佛教的贵族是楚王刘英，第一

个信奉佛教的皇帝是桓帝刘志，而笮融，可说是早期信奉佛教的官僚“居士”。从刘英、桓帝、笮融这一类人物的率先奉佛这一历史现象中，清楚地看到了：佛教——这一产生于奴隶制社会而发展、演变于封建社会的外来宗教，究竟首先适应于什么人的需要而到底又是为谁服务的。正是由于它所具有的这种固有特点（也就是它的阶级属性），所以，它一经传入中国，便同中国的封建统治阶级结下了不解之缘；也正是在中国历代的封建统治阶级的支持、扶植之下，它才能够在以后的长时期里得到更大的传播和发展，以致终于形成了具有中国特点的中国佛教。

第六节　从《牟子理惑论》看时人对于佛教的理解

学术界由于对“牟子”其人存有争议①，因而对于《理惑论》这部书，也有截然不同的真、伪两种看法。认为《理惑论》是伪

① 保存在梁僧祐《弘明集》卷一里的“《理惑论》三十七篇，一云苍梧太守牟子博传。”，署款为“汉牟融”。查：汉代牟融，乃汉明帝、章帝年间人。明帝末年，为司空；章帝时，为太尉。明、章之世（公元1世纪），到东汉末年（公元2—3世纪之交），相去一百多年。所以，这个牟融，当然不会是《理惑论》的作者“牟子”。至于“一云苍梧太守牟子博传”中的“太守”两字，胡适认为是“后人误加”的（见上引书）；汤用彤先生认为“牟子系苍梧人，未为太守，且无意仕宦”（见上引书）。按：《理惑论·序言》中说：“是时灵帝崩后，天下扰乱，独交州差安，北方异人，咸来在焉。……先是时，牟子将母避世交趾；年二十六，归苍梧娶妻。太守闻其守学，谒请署吏；时年方盛，志精于学，又见世乱，无仕宦意，竟遂不就。”这说明，苍梧（今广西苍梧县治），乃牟子原籍，他确不曾做过苍梧太守。虽因史料不足，牟子的身世不详，但他是苍梧人（可能姓牟名博），因天下扰乱而“避世交趾”，并著作问答体的《理惑论》一书，当无可置疑。

书的，有梁启超、吕澂先生等人，梁氏认为《理惑论》“一望而知为两晋六朝乡曲人不善属文者所作”（详见《梁任公近著》第一集卷中《佛教之初输入》附录三《牟子理惑论辨伪》）。吕公则说：“总之，《牟子》的真伪至今尚无定论。据我们看来，应该属于伪书。”（详见《略讲》第一讲《佛学的初传》，页25—26）断定《理惑论》为真作的，则有胡适、周叔迦、汤用彤和任继愈同志等人。胡适在《论〈牟子理惑论〉·寄周叔迦先生》一文中说：“梁任公先生的《辨伪》，未免太粗心，殊为贤者之累。如云此书‘一望而知为两晋六朝乡曲人不善属文者所作’，这真是冤枉之至了！《理惑论》文字甚明畅谨严，时时作有韵之文，也都没有俗气。此书在汉魏之间可算是好文学。任公大概先存伪书之见，不肯细读耳。”（《胡适论学近著》第一集上册卷二，页151）周叔迦先生著《牟子丛残》一书，详细论证《牟子》其书，确非伪作。汤用彤先生认为：“兹细绎之，疑为伪书者，所持理由，多不确实。……而其序文所载史事，不但与史书符合，且补正史之阙。……其所言历历与正史相符契。其非伪书，于此可得确证。”还认为：“则牟子《理惑论》者，为中国佛教史上重要之一页也。”（详见汤《史》上册，页73—80）任继愈同志的结论是：“据我们考察，此书不是伪书，它成书于三国时孙吴初期。”（任《史》第一卷，页188）作者赞同《理惑论》（一称《牟子》）这一问答体的著作不是伪书的看法（对此，前人已经作了大量的考证，这里没有必要再在这方面多费笔墨），并且认为它确是东汉末年的作品①。下面，仅从《理惑论》的部分内容中看看当时的人们对于佛教的理解。

---

① 当然，《牟子》书中，也有晚出的内容，例如：汉世译经，尚很有限，而《理惑论》里，一则说：“所著经，凡有十二部，合八亿四千万卷，……教授天下，度脱人民。”再则说：“今佛经，卷以万计，言以亿数。”这种过分夸大之说，出于当时，是很难想象的。

其一，对于佛的理解。

问曰：何以正言佛？佛为何谓乎？

牟子曰：佛者，谥号也。犹名三皇神、五帝圣也。（《理惑论》。以下引文，不再注明出处）

认为佛乃是一种“谥号”，并以三皇、五帝相比拟。这可说是用儒家的观点来理解佛，看待佛。

佛乃道德之元祖，神明之宗绪；佛之言觉也。恍惚变化，分身散体，或存或亡，能小能大，能圆能方，能老能少，能隐能彰；蹈火不烧，履刃不伤；在污不染，在祸无殃；欲行则飞，坐则扬光。故号为佛也。

“佛乃道德之元祖，神明之宗绪”，这分明又给佛披上道家的服装。而“蹈火不烧，履刃不伤”云云，简直是对《庄子·内篇·齐物论》如下文章的模拟：“至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山、飘风振海而不能惊。”佛家的教主，竟然成了道家的“至人”！

问曰：云佛有三十二相，八十种好，何其异于人之甚也？殆富耳之语，非实之云也。

牟子曰：谚云：“少所见，多所怪。”睹驼驼，言马腫背；尧眉八彩，舜目重瞳，皋陶马喙，文王四乳，禹耳三漏，周公背偻，伏羲龙鼻，仲尼反颐，老子日角玄，鼻有双柱，手把十文，足蹈二五。此非异于人乎？佛之相好，奚足疑哉？

以中国固有的各种神话传说，来解释佛所具有的众多相、好（这自然也不过是一种神话传说），则又是把佛给“世人”化了。

其二，对于佛法的理解。

问曰：何谓之为道？道何类也？

牟子曰：道之言导也，导人致于无为。牵之无前，引之无后，举之无上，抑之无下，视之无形，听之无声。四表为

大，蜿蜒其外；毫厘为细，间关其内。故谓之道。

这完全是把佛的教法给道化了！老子说过："视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪。"（《老子·第十四章》）两者相较，不是很相像的吗？

问曰：孔子以《五经》为道，教可拱而诵，履而行。今子说道，虚无恍惚，不见其意，不指其事，何与圣人言异乎？

牟子曰：不可以所习为重，所希为轻，惑于外类，失于中情。立事不失道德，犹调弦不失宫商。天道法四时，人道法五常。《老子》曰："有物混成，先天地生。可以为天下母，吾不知其名，强字之曰道。"道之为物，居家可以事亲，宰国可以治民，独立可以治身。履而行之，充乎天地；废而不用，消而不离。子不解之，何异之有乎？

这是把佛的教法既加以道化，又加以儒化。

清躬无为，道之妙也。

又把佛教给道化了！

其三，对于沙门的辩护。

问曰：《孝经》言："身体发肤，受之父母，不敢毁伤。"曾子临没，"启予手，启予足"（按：《论语·泰伯》的原文为："曾子有疾，召门弟子曰：启予足，启予手……"）。今沙门剃头，何其违圣人之语、不合孝子之道也？吾子常好论是非，平曲直，而反善之乎？

牟子曰：夫讪圣贤不仁，平不中不智也。不仁不智，何以树德？德将不树，顽嚚之俦也，论何容易乎？昔齐人乘船渡江，其父堕水，其子攘臂，捽头颠倒，使水从口出，而父

命得苏。夫捽头颠倒，不孝莫大，然以全父之身；若拱手修孝子之常，父命绝于水矣。孔子曰："可与适道，未可与权。"所谓时宜施者也。且《孝经》曰"先王有至德要道"。而泰伯短发、文身，自从吴越之俗，违于"身体发肤"之义。然孔子称之"其可谓至德矣"，仲尼不以其短发毁之也。由是观之，苟有大德，不拘于小。沙门捐家财，弃妻子，不听音，不视色，可谓让之至也，何谓违圣语、不合孝乎？豫让吞炭、漆身，聂政剥面自刑，伯姬蹈水，高行截客，君子以为勇而有义，不闻讥其自毁没也。沙门剃除须发，而比之于四人，不已远乎？

这是为沙门作辩护的问答之一。

问曰：夫福莫逾于继嗣，不孝莫过于无后。沙门弃妻子，捐财货，或终身不娶，何其违福孝之行也？自苦而无奇，自拯而无异矣。

牟子曰：夫长左者必短右，大前者必狭后。……妻子、财物，世之余也；清躬无为，道之妙也。……许由栖巢木，夷、齐饿首阳，孔圣称其贤曰"求仁得仁"者也，不闻讥其无后、无货也。沙门修道德以易游世之乐，反淑贤以贸妻子之欢，是不为奇孰与为奇？是不为异孰与为异哉？

这是为沙门作辩护的问答之二。

问曰：黄帝垂衣裳，制服饰：箕子陈《洪范》，貌为五事首；孔子作《孝经》，服为三德始；又曰"正其衣冠，尊其瞻视"。原宪虽贫，不离华冠；子路遇难，不忘结缨。今沙门剃头发，被赤布，见人无跪起之礼，威仪无盘旋之容止，何其违貌服之制、乖缙绅之饰也？

牟子曰：《老子》云："上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。"三皇之时，食肉、衣皮、巢居、穴处，以崇

质朴，岂复须章黼之冠、曲裘之饰哉！然其人称有德而敦庞，允信而无为。沙门之行，有似之矣。

或曰：如子之言，则黄帝、尧、舜、周、孔之俦，弃而不足法也。

牟子曰：夫见博则不迷，听聪则不惑，尧、舜、周、孔，修世事也；佛与老子，无为志也。仲尼栖栖七十余国；许由闻禅，洗耳于渊。君子之道，或出或处，或默或语，不溢其情，不淫其性，故其道为贵，在乎所用，何弃之有乎？

这是为沙门作辩护的问答之三。在这一节里，除讲了一般的儒家道理之外，还提出了儒家“修世事”、佛老讲“无为”的观点，这也是非常值得注意的。以后的为佛教作辩护者，也大都承袭了这一观点。

问曰：人之处世，莫不好富贵而恶贫贱，乐欢逸而惮劳倦。黄帝养性，以五肴为上。孔子云：“食不厌精，脍不厌细。”今沙门被赤布，日一食，闭六情，自毕于世，若兹，何聊之有乎？

牟子曰：富与贵，是人所欲，不以其道得之，不处也；贫与贱，是人之所恶，不以其道得之，不去也。《老子》曰：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。是以圣人为腹不为目。”此言岂虚哉？柳下惠不以三公之位易其行；段干木不以其身易魏文之富；许由、巢父，栖木而居，自谓安于帝宇；夷、齐饿于首阳，自谓饱于文、武。盖各得其志而已，何不聊之有乎？

这是为沙门作辩护的回答之四。当时，沙门者流，均系“初来乍到”的异国僧人（严佛调除外），他们“奇装异服”，行为异常，人们见之，不仅感到新奇，而且感到怪异。特别是，沙门的所作所为，都有违于儒家的伦理纲常，势必要引起儒家者流的非议（此

后历代儒家学者据以反佛的，也大都不外乎儒家的伦理纲常）。牟子一方面目睹当时的现状，同时大约也预见到后世儒者也必将要有用儒家的伦理纲常以反佛者，所以，他便自设问答——从儒家的立场发问，用儒家的观点（虽然间或也夹杂的有道家的观点）解答，可谓“以子之矛，攻子之盾”。所以，牟子的这些议论，对当时某些儒家者流说来，可能是会产生一定作用的。

问曰：佛道崇无为，乐施与，持戒兢兢，如临深渊者。今沙门耽好酒浆，或畜妻子，取贱卖贵，专行诈给①，此乃世之伪，而佛道谓之无为耶？

牟子曰：工输能与人斧斤绳墨，而不能使人巧；圣人能授人道，不能使人履而行之也；皋陶能罪盗人，不能使贪夫为夷、齐；五刑能诛无状，不能使恶人为曾、闵。尧不能化丹朱，周公不能训管、蔡，岂唐教之不著、周道之不备哉？然无如恶人，何也？譬之世人，学通《七经》，而迷于财色，可谓六艺之邪淫乎？……当患人不能行，岂可谓佛道有恶乎？

这是为沙门作辩护的问答之五。牟子在这里所为之辩护的，或者如胡适之所说，那些“耽好酒浆，或畜妻子，取贱卖贵，专行诈给”的，只不过是一些印度商人，而并不是真正的“沙门”。如果真的属于这种情况，那末，牟子的辩护就是多余的了。或者，那些不守戒律、专谋不义之利的，真的也是一些出家僧人，那就表

① 胡适认为：“‘取贱卖贵，专行诈给’，必是指印度商人。大概南方海道来的‘沙门’，不限于受戒的僧侣；而‘好酒浆，畜妻子，取贱卖贵’的印度商人，在中国人看来，也都叫做‘沙门’；而不知这种人虽皈依佛教，却和那些‘日一食，闭六情’的和尚大不相同。”（《胡适论学近著》第一集上册卷二《论牟子〈理惑论〉·寄周叔迦先生》，页151—152）胡氏此说，颇有道理。原来，印度人的服饰，就是在身上斜披一块披单，形状同僧人的袈裟很有点相像（尽管颜色有所不同）。所以，在当时中国人的眼里，这些印度商人，也都成了“沙门”。只是胡氏又说“大概南方海道来的‘沙门’，不限于受戒的僧侣”，就有问题了。因为，“沙门”就是僧侣，商人，只是被误认为是‘沙门’，其实他们并不是“沙门”。

明，当时这些异国僧人，道德也是相当败坏的。如果真的属于这种情况，那末，牟子的辩护就多少有一些文过饰非了（虽然他的那种佛道无恶、却不能防人为恶的观点，也是具有一定道理的）。

其四，论生死、鬼神。

问曰：佛道言人死当复更生，仆不信此言之审也。

牟子曰：人临死，其家上屋呼之，死已，复呼谁？或曰呼其魂魄。牟子曰：神还则生，不还，神何之乎？曰成鬼神。牟子曰是也。魂神固不灭矣，但身自朽烂耳。身譬如五谷之根叶，魂神如五谷之种实。根叶生必当死，种实岂有终亡？得道身灭耳。《老子》曰："吾所以有大患，以吾有身也；若吾无身，吾有何患！"（按：《老子》第十三章的原文为："吾所以有大患者，为吾有身；及吾无身，吾有何患？"）又曰："功成，名遂，身退，天之道也。"（按：《老子》第九章的原文为："功遂，身退，天之道。"）

或曰：为道亦死，不为道亦死，有何异乎？

牟子曰：所谓无一日之善而问终日之誉者也。有道虽死，神归福堂；为恶既死，神当其殃。愚夫暗于成事，贤智预于未萌。道与不道，如金比草；善之与福（按：福，疑当作"恶"），如白方黑。焉得不异，而言何异乎？

牟子在这里所讲的，其实不过是佛教所宣扬的善恶轮回的思想。不过，他把没有"终亡"的"魂魄"比做"五谷之种实"，无论从理论或事实上说来，都是不确切的；因为"五谷之根叶"一旦生长出来，则"五谷之种实"亦必随之而靡烂、消亡！永不消亡的"种实"是没有的。

问曰：孔子云："未能事人，焉能事鬼？""未知生，焉知死？"（按：《论语·先进篇》的原文为："季路问事鬼神。子曰：'未能事人，焉能事鬼？'曰：'敢问死？'曰：'未知生，

焉知死？'"）此圣人之所纪也。今佛家辄说生死之事，鬼神之务，此殆非圣哲之语也。夫履道者，当虚无澹泊，归志质朴，何谓乃道生死以乱志、说鬼神之余事乎？

牟子曰：若子之言，所谓见外未识内者也。孔子疾子路不问本末，以此抑之耳。《孝经》曰："为之宗庙，以鬼享之；春秋祭祀，以时思之。"又曰："生事爱敬，死事哀戚。"岂不教人事鬼神、知生死哉？周公为武王请命曰：旦多才多艺，能事鬼神。夫何为也？佛经所说生死之趣，非此类乎？……至道之要，实贵寂寞，佛家岂好言乎？来问不得不对耳。……

这里，牟子又杂以儒、道家言以解释佛教的生死、鬼神之说。表示生死、鬼神之说，并非佛家所独有，儒家（以及道家）也早已有之了。

其五，解答所以以儒释佛之故。

问曰：吾子以《经》、《传》理佛之说，其辞富而义显，其文炽而说美，得非其诚是子之辩也？

牟子曰：非吾辩也，见博故不惑耳。

问曰：见博其有求乎？

牟子曰：由佛经也。吾未解佛经之时，惑甚于子，虽诵《五经》，适以为华、未成实矣。吾既睹佛经之说，览《老子》之要，守恬淡之性，观无为之行，还视世事，犹临天井而窥溪谷，登嵩、岱而见丘垤矣。《五经》则五味，佛道则五谷矣。吾自闻道已来，如开云见白日、炬火入冥室焉。

这可说是牟子在"现身说法"，以其亲身的体会，说明佛教的高超。

问曰：子云佛经如江海，其文如锦绣，何不以佛经答吾问、而复引《诗》、《书》合异为同乎？

牟子曰：渴者不必须江海而饮，饥者不必待厩仓而饱，道为智者设，辩为达者通，书为晓者传，事为见者明，吾以子

知其意，故引其事。若说佛经之语，谈无为之要，譬对盲者说五色，为聋者奏五音也。师旷虽巧，不能弹无弦之琴；狐狢虽煖，不能热无气之人。公明仪为牛弹清角之操，伏食如故，非牛不闻，不合其耳矣；转为蚊虻之声，孤犊之鸣，即掉尾、奋耳，蹀躞而听。是以《诗》、《书》理子耳。

由于佛经的道理太深奥，一般人不易理解，所以只好用一般人容易理解的《诗》、《书》之义来类比地讲明佛教的道理，这也就是所谓由近及远、以浅喻深吧（如此说来，佛教的所谓“格义”，并非始于东晋竺法雅，而乃始于汉末牟子）。牟子，可说是中国佛教史上最早以“格义”的方法来宣扬佛教教义者。

问曰：子以《经》、《传》之辞，华丽之说，褒赞佛行，称誉其德，高者陵青云，广者逾地圻，得无逾其本、过其实乎？而仆讥刺，颇得疹中而其病也。

牟子曰：吁！吾之所褒，犹以尘埃附嵩、泰，收朝露投江海；子之所谤，犹握瓢觚欲减江海，蹑耕耒欲损昆仑，侧一掌以翳日光，举土块以塞河冲。吾所褒，不能使佛高；子之毁，不能令其下也。

在这里，牟子充分表达了他对佛教所怀有的崇敬之情。

其七，对于道教思想的批判。

问曰：王乔、赤松，八仙之箓，《神书》百七十卷，长生之事，与佛经岂同乎？

牟子曰：比其类，犹五霸之与五帝，阳货之与仲尼；比其形，犹丘垤之与华、恒，涓滥之与江海；比其文，犹虎鞹之与羊皮，斑纡之与锦绣也。道有九十六种，至于尊大，莫尚佛道也。神仙之书，听之则洋洋盈耳；求其效，犹握风而捕影。是以大道之所不取，无为之所不贵，焉得同哉！

包括《太平经》在内的道教所讲的那一套长生、神仙之术，究其

实，无非都是一些捕风捉影之谈，它们同佛教所讲的“无为”、“大道”，相去天壤，“焉得同哉”！前面，在宣扬佛教教义时，牟子不厌其烦地征引《老子》等道家理论以证成其说；这里，一涉及到神仙、长生之术这些道教思想时，牟子却又非常地强调佛、道两教的不同。看来，对于道家的哲学思想，牟子在很多方面是非常欣赏的，而对于道教所宣扬的神学方面的东西，他就颇不以为然了。

问曰：为道者，或辟谷不食，而饮酒啖肉，亦云老氏之术也。然佛道以酒肉为上戒，而反食谷，何其乖异乎？

牟子曰：众道丛残，凡有九十六种，澹泊无为，莫尚于佛。吾观老子上下之篇，闻其禁五味之戒，未睹其绝五谷之语；圣人制七典之文，无止粮之术。老子著五千之文，无辟谷之事。圣人云：食谷者智，食草者痴，食肉者悍，食气者寿。世人不达其事，见六禽闭气不息，秋冬不食，欲效而为之。不知物类各自有性，犹磁石取铁，不能移毫毛矣。

这是对于“辟谷”之类的思想的批判之一。值得注意的是，牟子在批判道教思想时，却仍把“澹泊无为”这类道家的思想视之为佛教的东西。

问曰：谷宁可绝不？

牟子曰：吾未解大道之时，亦尝学焉。辟谷之法，数千百术，行之无效，为之无徵，故废之耳。观吾所从学师三人，或自称七百、五百、三百岁，然吾从其学，未三载间，各自殒没。所以然者，盖由绝谷不食，而啖百果，享肉则重盘，饮酒则倾樽，精乱神昏，谷气不充，耳目迷惑，邪淫不禁。吾问其故何，答曰：《老子》云：“损之又损，以至于无为。”徒当日损耳，然吾观之，但日益而不损也，是以各不至知命而死矣。且尧、舜、周、孔，各不能百载，而末世愚惑，欲服

食辟谷，求无穷之寿，哀哉！

这是对于“辟谷”思想的批判之二。在这里，牟子不仅“现身说法”，而且还以他曾所从学的三位老师的骗子行径，揭露“辟谷”可以使人长生、成仙的骗局。这里，也有值得注意的，那就是举“尧、舜、周、孔”为范例。这表明，牟子其人，既崇佛，也崇儒，却不崇道（教）。这，正如他在《理惑论·序言》中所说的：“牟子既修《经》、《传》、《诸子》，书无大小，靡不好之；……虽读神仙不死之书，抑而不信，以为虚诞。”以道教为“虚诞”，“抑而不信”；而对于儒家学说，却“靡不好之”；对于“佛道”，则“锐志”以求。

问曰：神仙之术，秋冬不食，或入室累旬而不出，可谓澹泊之至也，仆以为可尊可贵，殆佛道之不若乎？

牟子曰：指南为北，自谓不惑；以西为东，自谓不蒙。以鸱枭而笑凤凰，执蝼蚓而调龟龙，蝉之不食，君子不贵；蛙蟒穴藏，圣人不重。孔子曰：天地之性，以人为贵。不闻尊蝉蟒也。然世人固有啖菖蒲而弃桂姜，覆甘露而啜酢浆者矣。毫毛虽小，视之可察；泰山之大，背之不见。志有留与不留，意有锐与不锐。鲁尊季氏而卑仲尼，吴贤宰嚭、不肖子胥。子之所疑，不亦宜乎？

这是对于“辟谷”思想的批判之三。表示“辟谷”之类的“神仙之术”，不过是一些无大成效的微小之技而已。

问曰：道家云：尧、舜、周、孔，七十二弟子，皆不死而成仙。佛家云人皆当死，莫能免。何哉？

牟子曰：此妖妄之言，非圣人所语也。老子曰：天地尚不得长久，而况人乎？（按：《老子·第二十三章》：“天地尚不能久，而况于人乎？”）孔子曰：贤者避世，仁孝常在。吾览六艺，观传记，尧有殂落，舜有苍梧之山，禹有会稽之陵，

伯夷、叔齐有首阳山之墓，文王不及诛讨而没，武王不能待成王大而崩，周公有改葬之篇，……皆著在经典，圣人至言也。吾以《经》、《传》为证，世人为验，而云不死者，岂不惑哉？

这又是对于长生“不死”之说的批判。牟子以儒家的《经》、《传》“为证”，以尧、舜、禹等儒家的这些世之圣人“为验”，以证明所谓“不死”之说，乃“妖妄之言，非圣人所语”。这再一次证明，牟子其人，抑道（教）而崇佛、重儒。由于牟子对道教持批判态度，所以他敢于“讪神仙，抑奇怪，不信有不死之道”；而“独信佛道，当得度世”。

其八，谈佛教的传入。

问曰：汉地始闻佛道，其所从出耶？

牟子曰：昔孝明皇帝梦见神人，身有日光，飞在殿前，欣然悦之。明日，博问群臣：此为何神？有道人傅毅曰：臣闻天竺有得道者，号之曰佛。飞行虚空，身有日光，殆将其神也。于是上悟，遣使者张骞、羽林郎中秦景、博士弟子王遵等十二人，于大月支写佛经四十二章，藏在兰台石室第十四间；时于洛阳城西雍门外起佛寺，于其壁画千乘万骑绕塔三币；又于南宫清凉台及开阳城门上作佛像。明帝存时，预修造寿陵，陵曰显节，亦于其上作佛图像。

撇开涉及到的人物、史实等是否准确可靠的问题不谈，从这段答问中可以看到，到了牟子的时代，人们仍然认为：佛教，是因汉明“感梦”派人寻访而传来中国的。而佛，则是“身有日光”、且能“飞行虚空”的“神”——这仍然是道教“真人”、“神仙”的形象。不过，这段答问里，也有颇为值得注意的一点，那就是“于大月支写佛经四十二章”这句话。它表明，所谓《四十二章经》（下详），并不是如佛教史上所认为的，是由迦叶摩腾和竺法

兰这两位印度僧人“翻译”过来的，而是由汉明帝派人从大月支抄写来的。虽然这种说法也并非史实，但是，它至少表明了：《四十二章经》，并非译作。单就这一点说来，它却也具有一定的历史意义。

其九，谈《理惑论》之写作。

问曰：子之所解，诚悉备焉，固非仆等之所闻也。然子所“理”，何以止著三十七条，亦有法乎？

牟子曰：夫转蓬漂而车轮成，腐木流而舟楫设，蜘蛛布而罻罗陈，鸟迹见而文字作。故有法成易，无法成难。吾览佛经之要，有三十七品，老氏《道经》，亦有三十七篇。故法之焉。……

按：现存的《理惑论》，除开头的一段序言之外，共有问答三十八条，这里说是“三十七”，则可能是不包括最后的一则问答。

“老氏《道经》，亦有三十七篇”，系指通行本《道德经》上卷讲“道”的部分（长沙马王堆汉墓中发现的《帛书老子》，则《道》为下篇），共三十七章。

“佛经之要，有三十七品”，即佛教所讲的“三十七道品”（或叫“三十七菩提分”），就是：一、“四念处”——1、“身”念处，观身不净；2、“受”念处，观受是苦；3、“心”念处，观心无常；4、“法”念处，观法无我。二、“四正勤”——1、对已生之恶，勤修令断；2、对未生之恶，勤修令不生；3、对未生之善，勤修令生；4、对已生之善，勤修令增长。三、“四如意足”（又名“四神足”）——1、“欲”如意足；2、“念”如意足；3、“进”如意足；4、“慧”如意足。“足”，依止义。佛教认为，修此欲、念、进、慧四种禅法，即能引发各种“如意”神通，“如意”（神通）之“足”，名“如意足”（或叫“神足”）。四、“五根”——五、“五力”：1、“信根”增长，即能产生破除邪信的力量，这就叫做“信

力”；2、“精进根”增长，即能产生破除懈怠的力量，这就叫做“精进力”；3、“念根”增长，即能产生破除邪念的力量，这就叫做“念力”；4、“定根”增长，即能产生破除散乱的力量，这就叫做“定力”；5、“慧根”增长，即能产生破除烦恼的力量，这就叫做“慧力”。六、“七觉支”（又叫“七菩提分”）——1、“念”觉支；2、“择法”觉支；3、“精进”觉支；4、“喜”觉支；5、“轻安”觉支；6、“定”觉支；7.“舍”觉支。七、“八正道”——1、正见；2、正语；3、正思惟；4、正业；5、正命；6、正精进；7、正念；8、正定。（关于“三十七道品”，下文还将谈及，这里且不多作诠释。）

《老子·道经》有三十七章，佛教则有“三十七道品”，所以牟子“故法之”而“著三十七条”的《理惑论》。从其效法佛（教义）、道（著作章数）之数而著书这一点看来，牟子却又是佛、道并重的。当然，这里所谓的“道”，指的是道家，而不是道教（对于道教，牟子则是持批判态度的）。这也正是牟子在《理惑论·序言》中所说的：“于是，锐志于佛道，兼研《老子》五千文。”

从上述对于《理惑论》的部分引文中，可以大致地看出以下几点：

其一，牟子是以中国传统的观念来理解佛陀及其教义的。《理惑论》在解答何谓之“佛”的问题时，首先说明“佛”是一种“谥号”，犹之乎“三皇神，五帝圣”。这是在用儒家的观点来看待佛陀。但这不是主要的；主要的，则是下述的看法：“佛乃道德之元祖，神明之宗绪。”“道德”、“元祖”，完全是道家语言。不仅如此，佛还能“恍惚变化，分散身体”；“能小能大，能圆能方，能老能少，能隐能彰”。还能“蹈火不烧，履刃不伤”；“欲行则飞，坐则扬光”；“飞行虚空，身有日光”。这完全是道教所宣扬的“羽化登仙”、“白日升天”之类的“真人”、“神仙”者流的形象。一

句话，佛，不过也是一种神祇。正因为如此，佛教一传入中国，佛就被当做一种也能福祐于人的祠祀的对象来看待。

从刘英、桓帝的佛、老并祠，到牟子对于佛的上述看法，清楚地表明了：终于汉世，佛，始终是被当做一神祇（而且是一种中国装束的神祇）来看待的，这种形状的“佛”，同佛教本身的佛，可说是没有什么共同之点的。

同样值得注意的是，在《理惑论》里，始终是以“佛道”这个词来称呼佛教的。它表明，在牟子看来，佛教，也无非是“道”的一种（虽然它是更为优胜的一种“道”）。因此，牟子用以概括佛教教义的，用的尽是（可以说是没有例外的）道家语言。首先，牟子对于佛教之“道”，作了如下的界说：“道何类也？……道之为言导也；导人致于无为。牵之无前，引之无后，举之无上，抑之无下，视之无形，听之无声。四表为大，蜿蜒其外；毫厘为细，间关其内。故谓之道。”虽然佛教也讲“无为”，但是，牟子在这里所讲的，却完全是道家的东西。此外，诸如“佛道崇尚无为”，“佛道谓之无为”；“守恬淡之性，观无为之要”；“澹泊无为，莫尚于佛”；“清躬无为，道之妙也”等等。所有这些，都是以道家之“道”，来理解佛教之“道”。因此，牟子得出结论说：“道皆无为，一也。”“道皆无为”，不正是《老子》（第三十七章）所谓“道常无为”的复述吗？正因为如此，所以“问”者（其实他只是牟子本人的假设）说他“今子说道，虚无恍惚”。这又是《老子》（第二十一章）所谓“道之为物，惟恍惟惚”的复述。“今子说道，虚无恍惚”，可说是一语击中了牟子“说道”的要害！而这样的“道”，也是道家之“道”，而非佛教之“道”。

上述牟子对于佛陀及其教义的理解，是有其时代的特征。原来，汉代，佛教初来，一方面，佛教对于它传入不久的中国这个封建社会，还感到很陌生，还有点儿“不知所措”、“无所适从”，

所以，它还一直处于“摸索”之中。而另一方面，当时的中国人（当然首先是中国的封建统治阶级的人物）对于这个外来的新宗教，也很生疏，很不了解，所以，他们就只能用中国固有的观念来看待它，理解它。于是，佛，就被看做也是一种中国模样的神祇；而佛教，始则被看做“方术”的一种，继而便也成了“虚无恍惚”、“澹泊无为”的道家之“道”。牟子对于佛陀及其教义的理解，正是这种时代的反映。这种情况，清楚表明，终于汉世，佛教，始终处于“人地两生”的状况之下。

其二，牟子“既修《经》、《传》、《诸子》”，又“兼研《老子》五千文”，而终于“锐志于佛道”。可见，牟子乃是中国思想史上最早的一位由儒而道（是道家，而不是道教）、而佛的人。因此，在他的思想里，不仅早期对于儒家诸书“靡不好之”，就是在他“锐志于佛道”之后，在他头脑里，儒家思想仍然占有相当重要的位置（这从他据以为当时的僧人们的行迹作辩护的，尽是儒家圣贤、经书这一情况中，即可清楚地看出来）；而道家思想，更是他用以理解佛教的模子。所以，在牟子身上，已明显地表现出了融会儒、释、道三家的倾向。以牟子为开端，此后，随着历史的发展，逐渐产生了儒、释、道（是道教，已不再是道家了）“三教合一”、“三教同源”的思想。所以，完全可以这样说：牟子的融会儒、释、道三家的思想，在中国思想发展史上是有深远影响的。

其三，从《理惑论》的叙述、议论中，也可以约略地看出汉代当时儒、释、道（这里的道，既指道家，也指道教）三家的相互关系。

首先，佛与道的相互关系。如上所述，佛教传入之初，是被看做神仙方术的一种而被接受的，继而它又被“道”化。这样，汉代佛教就与道家——道教结下了不解之缘。《太平经》里出现了不

少的佛教用语，就反映出了早期道教，已经受到了佛教相当的影响（此后，随着佛经翻译的日益增多，道教大量地剽窃佛经以完成其宗教形态，佛教给予道教的影响就更大）；而作为外来宗教的佛教，要想在中国这块土地上得到传播，也必然要同中国固有的思想文化，发生接触，以致相互吸收，相互渗透。汉代佛教的被道化（以致到了魏、晋之世，佛教僧人仍自称为“道人”等等），便是这种情况的历史反映，而这种反映，正表明了道家（以及道教）思想也在深深地影响着佛教。这是一个主要的方面。另一方面，以牟子为代表人物，崇佛、重道（家），而对于道教的神仙、长生之说，却抱否定态度。这一情况表明，佛、道两教，一开始就存在着矛盾；而有矛盾就必然有斗争。牟子对道教持批判态度，可说是已经开了佛、道之争的风气之先；此后的佛、道之争，可说都是这一历史现象的继续和发展。

其次，佛与儒的相互关系。儒家之书“靡不好之”的牟子，转而“锐志于佛道”，成为相当笃信的佛教徒，足见传来不久的佛教，已深深影响到儒家的思想领域，且给儒家以相当的冲击。这是一个方面。另一方面，自汉武帝以后逐渐取得独尊的正统地位的儒家，面对从异国传来的佛教，自必要多方抵制，以致排斥。这一情况，从《理惑论》“问”者的提问中，可以清楚地看出来。虽然这些“问”者都是牟子本人假设的，但问中所反映的情况，当必是在当时的思想界（特别是在儒学界中）实际存在的。《理惑论》中的“问”者，几乎都是儒者面孔；他们所据以提出质问的，也几乎都是儒家的观点。例如，“问”者在问了什么是佛和佛道之后，紧接着便质问道：“孔子以《五经》为道，教可拱而诵，履而行。今子说道，虚无恍惚，不见其意，不指其事，何与圣人言异乎？”又如，“问”者还责难牟子：“佛道至尊至大，尧、舜、周、孔不修之乎？《七经》之中，不见其辞。子既耽《诗》、《书》，悦

《礼》、《乐》，奚为复好佛道，喜异术，岂能逾《经》、《传》、美圣业哉？窃为吾子不取也。”再如，“问”者又责难牟子：“孔子曰：‘夷狄之有君，不如诸夏之亡也。’孟子讥陈相更学许行之术，曰：‘吾闻用夏变夷，未闻用夷变夏者也。’吾子弱冠学尧、舜、周、孔之道，而今舍之，更学夷狄之术，不已惑乎？”诸如此类，不一而足。值得注意的是，这些责问的内容，一直影响到以后的长时期中（可以说一直终于封建之世）。此后的儒者们所据以批佛、反佛的理论，大抵都超不出上述这些责问的范围（从纲常伦理以至夷夏之辨）。而牟子用以答问的，却不是佛教的道理，而几乎也都是儒家（当然间或还有些道家）的思想。于此可见。一开始，儒家思想便在深深地影响着佛教（以致发展到以后的所谓“三教合一”、“三教同源”的思想）。

上述情况表明，佛教从它传入之初，便同儒（这是两汉以后中国封建社会的正统思想）、道（先是道家，继而道教——这是中国固有的宗教）两家发生了密切而又复杂的交涉——既互相影响（互相渗透、互相吸收），又互相矛盾、互相斗争。这一状况，可说是贯穿于整个的封建时代，成为中国思想史上一种相当突出的历史现象。

•

汉代佛教的传播区域，以京城洛阳为中心，首先扩展至徐、淮一带（楚王刘英的封地，以彭城——徐州为中心，约跨淮河南北的苏、皖、豫、鲁诸省的部分地区）；进而至于两广、交趾等地。为时虽还不算甚久，而传播的区域却已不可谓不广了[①]。

•

① 关于汉代佛教的传播区域，可以参见汤《史》上册第一分第四章《汉代佛法之流布·汉代佛法地理上的分布》和任《史》第一卷第三章中的有关节段。

第三章　汉代译经

第一节　关于《四十二章经》

谈到汉代佛教的译经，不能不首先提及《四十二章经》。

现在通行本的《四十二章经》，署款为“迦叶摩腾并竺法兰共译”，表明这部佛经是摩腾和法兰两人共同翻译的。但据梁《僧传》卷一《译经上·摄摩腾传》称：“摄摩腾，本中天竺人。……愔等于彼见摩腾，乃要还汉地。……至乎雒邑，明帝甚加赏接。……但大法初传，未有当信，故蕴其深解，无所宣述；后少时卒于雒阳。有《记》云：腾译《四十二章经》一卷。”则摩腾之译《四十二章经》，只是一种传说而已（至于摩腾其人，自然也是传说性的）。同书《竺法兰传》则称：“竺法兰，亦中天竺人。……时蔡愔既至彼国，兰与摩腾，共契游化，遂相随而来，……既达雒阳，与腾同止，少时便善汉言。愔于西域获经，即为翻译，所谓《十地断结》、《佛本生》、《法海藏》、《佛本行》、《四十二章》等五部。移都寇乱，四部失本，不传江左，唯《四十二章经》，今现在，可二千余言。汉地见存诸经，唯此为始也。”则是竺法兰翻译了《四十二章经》（其实，竺法兰其人，作为与摩腾一起，随同蔡愔等来至洛阳的印度僧人，也是传说多于史实）。《祐录》卷二《新集经论录第一》里，关于《四十二章经》是这样记载的：

《四十二章经》一卷。《旧录》云：孝明皇帝《四十二章》。安法师所撰《录》，阙此经。

右一部，凡一卷。汉孝明帝梦见金人，诏遣使者张骞、羽林中郎将秦景到西域，始于月支国遇沙门竺摩腾，译写此经，还洛阳，藏在兰台石室第十四间中。其经今传于世。

如此，则僧祐认为，《四十二章经》是摩腾翻译的。不过，僧祐讲的译经经过，除了加上"沙门竺摩腾"这么一个具体人名之外，其余的，完全是照抄《理惑论》的记载。僧祐所谓的《旧录》，据吕澂先生考证，"即是支敏度的《经论都录》"（《略讲·附录·〈四十二章经〉抄出的年代》，页 278）。由于僧祐说过"安法师所撰《录》，阙此经"的话，也就是说，《四十二章》这部经，《安录》未曾著录；再加上经文本身（内容和文字）的某些问题，于是，一些学者便认为：《四十二章经》，不是汉代译经，而是后人伪造的。梁启超撰《四十二章经辨伪》，断定此经是"三国、两晋"间的伪作。陈垣同志根据"今《四十二章经》不言'浮屠'，或'浮图'，而数言'佛'"，也就是说，《四十二章经》把"浮屠"、"浮图"这种早期译名一律正译为"佛"等译文，也认为此经是后人伪造的（上引梁、陈论断，统见《胡适论学近著》第一集上册卷二《四十二章经考》一文中的引文）。而持《四十二章经》是伪作之说最力的，则是吕澂先生。吕公"认定此经是东晋初抄出的。其理由：一、此经最初见于东晋成帝时的《支敏度录》，所以它应出在此录之前。二、在惠帝时，道佛争论，王浮著有《老子化胡经》，说佛教是假造诸经，但未提到《四十二章》的名字，可见当时尚无此经，否则王浮决不会目睹这一所谓初传佛典而不加以攻击。因此，此经抄出的年限，最早不能超过《化胡经》，最晚不能晚于《支敏度录》。惠帝末年是公元 306 年，成帝末年为公元 342 年，大约就产生于此三十年之间"（《略讲》第一讲《佛学的初传》，页 21）。因此，得出结论说："一世纪的汉明帝决不会得到此经的抄本。这就是我们对《四十二章经》所作断定。"（同上书，页 22）同时，吕公还从《四十二章经》的内容上，断定它"是抄自《法句经》，我们对出来的有二十

八章，占全经的三分之二”（同上书，页21）。而且，吕公还在《〈四十二章经〉抄出的年代》一文中，详细地列出了一个《〈四十二章经〉〈法句经〉对照表》（见《略讲·附录》，页280—282），说明《四十二章经》确是抄自《法句经》的。虽然“现存的《法句经》是三国时支谦译的，但“据支谦译本序文看，在他之前还有一个译本，所以在汉末时《法句经》就有了。《四十二章经》应该是抄的那个旧本而加以润色的”（同上书，页21）。总之，吕公认定《四十二章经》，决非汉代译典，而只不过是后来的伪作。但是，另一方面，也有不少学者认为，《四十二章经》确是汉代译典，而并非后人的伪作。例如，胡适在其《四十二章经考》一文中，作了大量考证之后，得出结论说：“《四十二章经》有汉译本，似无可疑。”（详见《胡适论学近著》第一集上册卷二，页177—186）对于《安录》未曾著录《四十二章经》一点，胡氏亦有说明：“《旧录》说此经是‘撮要引俗’之作，故法经目录列为‘抄录集’。道安不著录此经，也许是因为此经是‘撮要引俗’之作而不是译经。此可见安录之谨严，而不足以证明此经为道安所未见。”（同上书，页183）胡氏此说，有一定道理。汤用彤先生也认为《四十二章经》不是伪作，并也作了大量考证。汤老的结论是：“《四十二章经》，汉晋间有不同之译本，观上所列，甚可置信。译出既不只一次，则其源出西土，非中华所造，益瞭然矣。”（汤《史》上册第一分第三章《四十二章经考证》，页39）“汉代佛法，典籍颇少，《四十二章》远出桓帝以前，为研求最初释教之至要资料。”（同上书，页44）“……本经诸章，互见于巴利文及汉译佛典者几全为小乘。极多，可知其非出汉人伪造。”（同上书，页46）关于《安录》未曾著录《四十二章经》这一点，汤老也有说明：“安公治学精严，非亲过眼，则不著录。故自知遗漏者不少。故谓若欲综理已出一切经典，自知非一人所能为。夫安公之世，《方等》风行，

经出更多。《四十二章》，为常日所不备。安公固未见之，遂未著录，或亦意中之事也。又据上文，安录断自汉灵之世，《四十二章》出于灵帝之前，故未录也。”（同上书，页35—36）汤老此说，亦颇有道理①。任继愈同志也认为：“《四十二章经》虽不能确定译本原著，但恰足以证明它是早期翻译。它是在汉地早期流行的佛经之一。”（见任《史》第一卷，页156）作者赞同《四十二章经》不是伪作的看法②。其重要史据，就是襄楷《疏》里已引其经文（详见上文），《理惑论》里亦提及经题③（详见上文）。当然，《四十二章》确属经抄一类，而非单一经本；也非翻译，而是编译④。同时，也同其它许多佛经一样，在《四十二章》里，确实也有不少分明是后来加进去的内容。比较突出的如：

佛言：……识心达本，……名曰沙门。……阿罗汉者，能飞行变化，旷劫寿命，……（第一章）

“识心达本”，这是大乘教义（而且颇带禅气）。“能飞行变化，旷劫寿命”，又很像道家的东西。

佛言：出家沙门者，……识自心源，达佛深理，悟无为法，内无所得，外无所求，心不系道，亦不结业，无念无作，非修非证，不历诸位而自崇高，名之为道。（第二章）

这，不仅很有点像《维摩》等经所表达的大乘“不二法门”，而且简直还有点像禅家的语言。

---

① 关于《安录》未曾著录《四十二章》一事，胡、汤两说，虽各不同，但作为一种合乎逻辑的推论，确是各自有其道理的。

② 吕公认为《四十二章经》乃是抄自《法句经》，这应该作有分析的看待。如就《四十二章》原是一种经抄这一点说来，梵文原本，可能确有摘抄《法句经》的情况，但这乃是梵本已经如此，并非译本方才这样。如就《四十二章》和《法句》译出的先后不同这一点说来，则也可以有理由地说：《法句》抄袭了《四十二章》！至于说到王浮的《化胡经》，那不过是一部胡乱云云的的无稽之谈的伪作，它并不具有什么史实价值！

③ 尽管对《四十二章》抱否定态度者对于楷《疏》、《理惑》中涉及《四十二章》这一史实持有不同看法，但史实终究是难以抹煞的。

④ 至于这部经的编译者究竟是谁，文献不足，难下定论；但是，有一点是可以肯定的，那就是：《四十二章》，决不会是摩腾、法兰译出的。

佛言：……子以礼从人，其人不纳，礼归子乎？对曰归矣。……（第七章）

佛经讲“礼”，又很儒化。

佛言：……饭千亿三世诸佛，不如饭一无念、无住、无修、无证之者。（第十一章）

“饭”一个“无念、无住、无修、无证之者”，胜过“饭千亿三世诸佛”！这不仅是大乘教义，简直就是禅宗思想。

沙门问佛：何者为善？何者最大？佛言：行道守真者善，志与道合者大。（第十四章）

“行道守真”，又分明是道家语言。

佛言：吾法念无念念，行无行行，言无言言，修无修修。会者近尔，迷者远乎。（第十八章）

这简直是《六祖坛经》的语言。而“会者”云云，更完全是禅僧的口吻。

佛言：……凡夫透得此门，出尘罗汉。（第二十三章）

“透得此门”，犹言“透得此关”，也完全是禅僧口吻。

佛言：沙门行道，无如磨牛，身虽行道，心道不行；心道若行，何用行道。（第四十章）

“心道若行，何用行道”，也是充满禅气的。

佛言：吾视王侯之位，如过隙尘；……视佛道，如眼前花！……（第四十二章）

前一句话，很有点像孔夫子“富贵与我如浮云”，后一句话，则又带有浓厚的禅宗调子。

《四十二章经》中有儒、道两家的内容，表明儒、道两家的思想，已渗进到这部早期佛经里，而又有不少大乘甚至禅宗的货色，则又表明了这部基本上属于小乘的佛经，确实已叠经后人窜改过！汤用彤先生认为：“……可知《四十二章经》之修加，必是唐以后

宗门、教下之妄人，依据当日流行之旨趣，以彰大其服膺之宗义。而此经亦不只增改过一次，不必即出于一派一人手也。”（汤《史》上册第一分第三章《四十二章经考证》，页43）[①] 此说颇有道理。当然，尽管《四十二章经》叠经窜改，但归根结柢，它仍不失为汉代的一部早期佛经，这当是勿庸置疑的。

同《四十二章经》颇有一些关系的，还有迦叶摩腾、竺法兰这两位梵僧和洛阳白马寺这所佛寺，亦应于此略兼及之。

摩腾、法兰这两位据说是随同汉明帝的使者一起来华的梵僧，梁《僧传》均为之立了《传》，而且列为卷一《译经上》的第一、二名。但是，慧皎所据以为之立《传》的资料，却不外乎“汉明感梦”之类的传说，并无更多确凿可信的史料。《祐录》卷一《四十二章经》条里，也只根据同样的传说提到“沙门竺摩腾”，却未提及竺法兰其人。而且，尤为值得注意的是，僧祐为诸译师立《传》时，汉代译师，只有世高、支谶、安玄三人（《祐录》卷一三），而只字未及摩腾与法兰。于此可见，摩腾、法兰其人，传说多于史实；否则，僧祐不为他们立《传》这样一种历史情况就是很难想象的了。

至于白马寺，传统的佛教史上，一向认为，它是为了安置和纪念摩腾、法兰两人用白马驮载佛经来到洛阳这一事件而修建的，也就是《理惑论》所说的“时于洛阳城西雍门外起佛寺”。但其实，这也只不过是一种传说而已，因为正史并无对此事的记载。《后汉书》卷五《安帝纪》里，有如下两项记载：永初二年五月“丙寅，皇太后（按：即和帝后邓氏）幸洛阳寺”；“六年，五月，戊辰，皇太后幸雒阳寺。”《后汉书·皇后纪上·和熹邓皇后纪》里，也有如下一项记载：“（永初）二年夏，京师旱，亲幸洛阳寺录冤狱。”永初六年（112）“幸洛阳

① 关于《四十二章经》曾叠经窜改，汤老曾经作过相当详细的考证，值得参考。详见汤《史》上册第一分第三章《四十二章经考证·四十二章经之叠经改窜》（页41—46）。

寺”一事，《后纪》无有记载。但据《汉书·外戚传上·孝宣许皇后传》里的颜师古注：“寺者，掖庭之官舍。”则在汉代，寺，只是一种“官舍”，并非宗教场所。和帝后邓氏所“幸”的“洛阳寺”，究竟是佛寺还是“官舍”，不得而知。如是“官舍”，同宗教自无关系；如系佛寺，那也表明：这是关于佛寺的最早记载；明帝之世，显然还不会有佛教寺院的修建。至于保存至今的洛阳白马寺，虽属佛教的早期寺院，但它决不会像佛教的传统说法那样，真的就是建于汉明帝时；它只能是在“汉明感梦”、“白马驮经”这些神话传说广泛地传开以后的产物，而不会更早。

第二节　汉代译经——概况、译名和基本教义

汉代佛教，处于传入初期，译出的经典，还为数很少。据《祐录》卷二《新集经论录第一》的记载，除《四十二章经》姑且不计外，桓、灵之间，共译出佛经五十三部，七十三卷。其中，安世高翻译的“三十四部，凡四十卷”（按：实为“三十五部，四十一卷）中，“《四谛》、《口解》、《十四意》、《九十八结》”，即《四谛经》一卷，《阿含口解》一卷，《十四意经》一卷，《阿毗昙九十八结经》一卷，“安公云：似世高撰也”。则世高译经，只有三十一部，三十七卷。而在安玄和严佛调共同译出的“《法镜经》一卷，《十慧》或云《沙弥十慧》一卷”，共“二部，凡二卷”中，其“《十慧》，是佛调所撰”。则安玄同佛调共译的，只有《法镜经》一部，一卷。在这些汉代译经中，多半都是一卷一部的小部头经典。例如，在安世高译出的三十来部中，二卷本的只有六部，其余的全是一卷本。支娄迦谶译出的“十三部，凡二十七卷”（按：实为“十四部，二十七卷”）中，除有一部十卷本的《般若道行品经》（或称《道

行般若经》）算是汉代译经中卷数最多的之外，其余的，只有四种是二卷本的，其它也都是一卷本的。其所以如此，乃是因为，这些译经，多半都是从梵文大本中节抄出来的，而并非独立的经本。例如，在安世高的译经中，有十种以上是从各部《阿含》中节抄出来的。因此，这些译经，多半都显得零碎而不够完整。

在汉代译经的名词的翻译上，也反映出了初译时期的时代特征。也就是说，转之以后（特别是鸠摩罗什之后）的翻译，汉代译经中对于许多佛教专有名词、术语的翻译，很多都是晦涩、欠通的。《祐录》卷一《前后出经异记》里，专门就旧、新译经的不同，作了一个比较，现在表列于下，以资参考：

旧　经	新　经	旧　经	新　经
众　祐	世　尊	扶萨（亦云开兰）	菩　萨
各佛（亦独觉）	辟支佛（亦缘觉）	萨芸若	萨婆若
沟港道（亦道迹）	须陀洹	频来果（亦一往来）	斯陀含
不还果	阿那含	无著果（亦应真亦应仪）	阿罗汉（亦言阿罗诃）
摩　纳	长　者	濡　首	文　殊
光世音	观世音	须扶提	须菩提
舍黎子（亦秋露子）	舍利弗	五　众	五　阴
十二处	十二入	持	性
背　舍	解　脱	胜　处	除　入①
正　断	正　勤	觉　意	菩　提
直　行	正　道	乾沓和	乾闼婆
除馑、除馑女	比丘、比丘尼	恒萨阿竭阿罗诃三耶三佛	阿耨多罗三藐三菩提②

① 这里，可能传抄有误。因为："胜处"，容易理解，应为新译；而"除入"，则很费解，应为旧译。今谓旧译称"胜处"，新译称"除入"，就颇有问题。

② 这里，《祐录》有些疏误。因为，旧译"恒萨阿竭阿罗诃三耶三佛"，新译为"多陀阿伽度阿罗诃三藐三佛陀"，意思乃是佛陀"十号"的"三号"，即："如来"（"恒萨阿竭"——"多陀阿伽度"）、"应供"（"阿罗诃"），"正徧知"（"三耶三佛"——"三藐三佛陀"）。而新译"阿耨多罗三藐三菩提"，旧译为"阿耨多罗三耶三菩"；旧译义为：无上（"阿耨多罗"）正徧知（"三耶三佛"），新译义为：无上（"阿耨多罗"）正等（"三藐"）正觉（"三菩提"）。前者讲的是佛的称号，后者讲的是佛的果位。唐智昇《开元释教录》（卷一〇），已经指出了这两者是"二义全殊，不可交互"的。

在上述二十四对译名中，有的，出入不大，如“十二处”——“十二入”（按：在以后的佛典翻译中，一般都通称“十二处”了）、“觉意”——“菩提”等；有的，旧为意译，新为音译，如“不还果”与“阿那含”、“除馑、除馑女”与“比丘、比丘尼”，旧译也还准确；有的，则就很不准确了。例如，“辟支佛”，含有“独觉”、“缘觉”二义，而译为“各佛”（各，或作“右”），就莫名其妙了。“须陀洹”，意为“预流”，即“预入圣流”之意；而译为“沟港道”，就很不通了。“斯陀含”，意为“一来”，即再来人间一次，就可以得到解脱了；而译为“频来”，意思就全然不同了。“世尊”译为“众祐”，显然是受了汉代方术鬼神观念的影响，把“世尊”给“神祇”化了。其实，僧祐所列，并不完全，这里再补充十二对如下：

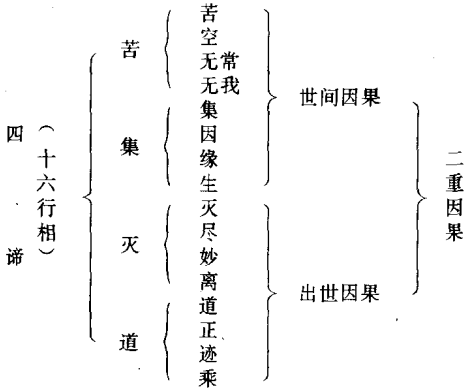
旧　译	新　译	旧　译	新　译
痛（痛痒）	受	更（更痛、细滑）	触
非　常	无　常	非　身	无　我
十八持	十八界	四意止	四念处
直　治	正　业	直　利	正　命
直　意	正　念	十二种	十二因缘
习　谛	集　谛	尽　谛	灭　谛

从这些译名对照中，一望而知旧译远不如新译的准确。当然，上述这些，仍只是举例，汉代佛经译名的不准确，实际上远不止这些（包括僧祐所列举者），不过，从上述这些例子中，当可略见一斑了。

汉译佛经，基本上属于印度佛教早期的经典；特别是安世高

的译经，更多属于小乘[1]经典（例如《阿含》类）。因此这些经典的基本内容，也就是小乘佛教的基本教义。除世高、支谶的两系思想将于下章另作论述之外，这里，且就佛教最基本的教义，即“四谛”与“十二因缘”这两大类，略作评介。

“四谛”，也称“四圣谛”。谛，审实义、真理义。“四谛”，就是四种真理。据说，释迦牟尼“成道”之后，最初的佛教，就是宣传这“四谛”的道理（从而也就可以知道，释迦所“悟”的“道”，也就是这个“四谛”）。其实，所谓“四谛”，就是佛教的社会观——自然是充满宗教意味的社会观。这里，在简略叙述“四谛”的内容之前，先列表于下，以示大概：



下面，即按照上表，略作评述。

“苦”者，“逼恼”义。佛教认为，人生充满了逼迫、痛恼，所以是

① 公元1世纪前后，印度佛教中相继出现了宣扬“一切皆空”、“万法唯识”和“一切众生皆有佛性”等思想的著作和学者，这些人，把自己的学说称之为“大乘”，而把在此以前的佛教，贬称为“小乘”。乘（应念剩，是名词，不是动词），有道路、运载两种含义。“大乘”，即为“大路”、“大车”；反之，就是“小乘”。

"苦"。这种人生皆"苦"的道理，是真实不虚的，所以称"谛"。

"苦"，有多种。略而言之，有三种苦：一者"苦苦"，人生本来就够苦的了，再加上天灾人祸，各种不幸，苦上加苦，这就叫做"苦苦"（玄奘译的《分别缘起初胜法门经》卷上称"死显苦苦"）。二者"坏苦"，福乐享尽，陷于悲痛，或者因骤失快乐而引起痛苦，这就叫做"坏苦"（也有点近乎"乐极生悲"的意思。同上书称"老显坏苦"）。三者"行苦"。这里的"行"，是指一切有生灭、有因果关系的所谓"有为法"。"有为"之法，迁流、无常，因而招致各种痛苦，这就叫做"行苦"（同上书称"生显行苦"）。稍详细点说，有八种苦：一者"生苦"，人一出生，即有痛苦（佛教认为：婴儿"呱呱坠地"，就是在"叫苦"）。二者"老苦"，人到老年，行动艰难，诸多不便，非常痛苦。三者"病苦"，因患疾病，产生痛苦。四者"死苦"，弥留之际，痛苦万状（同上书称："病苦、老苦、死苦"，"是内缘苦"）。五者"爱别离苦"，与相爱人离别之苦。六者"怨憎会苦"，与仇怨人相会之苦。七者"求不得苦"，所求不得，也很痛苦（同上书称："非爱和合，所爱别离，求不得苦"，"是外缘苦"）。八者"五阴炽盛苦"。"五阴"，即指人的身心（下详）。因人的身心炽盛而招致各种痛苦（同上书称："五取蕴苦"，"是俱缘苦"），如把生、老、病、死合为一"苦"，再加"爱别离"等四"苦"，也称五"苦"。广而言之，则有说不尽、道不完的"无量诸苦"！人生之"苦"，是如此之多，所以叫做"苦谛"。

"苦谛"，还有四种"行相"（这里，"行相"，可作相状、性能解，也可作特征、本质解），即："苦"，已如上解；"空"，五阴之身，体性本空；"无常"，短暂人生，犹如"白驹过隙"，转瞬而逝；"无我"，五阴之身，没有自我。这里，"空"与"无我"的区别，前者可说是一种泛称，五阴诸法，体性皆空；后者则可说是一种特称，单就没有自我而言。在一般场合，佛教所讲的"空"和"无我"，原本是一种同义语，如说我、法"二空"，也可称做人、

法“二无我”。

“集”（旧译称“习”）者，“招感”义，因义。由于各种烦恼、业因，便招感到各种苦果。“集谛”也有四种“行相”：“集”，聚集各种烦恼和业，便能招感各种苦果；“因”，各种苦果，都是以烦恼、业为因（根据）；“缘”，各种苦果，都是以烦恼、业为缘（条件）；“生”，现世的烦恼、业因，还能引出来世苦果。

“灭”（旧译称“尽”）者，寂灭义，即指涅槃。“灭谛”也有四种“行相”：“灭，涅槃能灭一切烦恼；“尽”（按：玄奘译为“静”），涅槃能尽有漏诸苦；“妙”，涅槃境界，妙不可言；“离”，涅槃能离世间生死。所谓“涅槃”，约有两类：一者叫做“有余涅槃”，即已“证得”涅槃，但人还活着，还余有身心存在；二者叫做“无余涅槃”，已“证”涅槃，人也死了，“灰身泯智”，没有任何剩余的东西存在。这是小乘佛教徒所追求的最高境界，最终归宿。

“道”者，道路义，方法义。循此道路，依此方法，即可证得涅槃。“道谛”之“道”，凡有三十七种，即所谓“三十七道品”，略如下述：

“四念处”（旧称“四意止”、“四意定”），即四念处观：一、观“身”不净：“见肥当念死人胀，见白当念死人骨，见眉黑当念死人正黑，见朱唇当念血正赤。校计身诸所有，以得是意便转，不复爱身也。”总之，要“见色念不净”（《安般守意经》卷下）；二、观“受”是苦（即上述诸苦）；三、观“心”无常；四、观“法”无我。将注意力集中安置在这对于身、受、心、法的四种禅观上，这就叫做“四念处观”。这里的“念”，乃是一种内省式的直观，而非思念、忆念之念。

“四正勤”（旧称“四意断”），按照佛的正法精勤修习，故称“正勤”。“勤”有四种，称“四正勤”：一、对于已生恶法，勤修令

断；二、对于未生恶法，勤修令不出；三、对于已生善法，勤修令增长；四、对于未生善法，勤修令生。

“四神足”(亦称“四如意足”)。“神足”之“四”，其说不一。《安般守意经》(卷下)谓：“四神足：一者身神足，二者口神足，三者意神足，四者道神足。”《婆沙论》系的“四神足”是欲、念、进、慧的四种：“欲”谓一心向往，“念”谓一心专注，“进”谓精进不息，“慧”谓内心观照。《俱舍论》系的“四神足”，则是欲、勤、心、观四种。这里的“足”，系依止义。谓如按照上述四种方法去修，即能引发“所愿皆遂”(亦即所谓“如意”)的神通，故称之为四种“神足”。神通之足，谓之“神足”。所谓神通，“意欲行便行，意欲飞便飞”(《安般守意经》卷下)，随意自在，无有障碍。

“五根”——“五力”：一、“信根”增长，能够产生破除疑障的力量，这就是（一）“信力”；二、“精进根”增产，能够产生破除懈怠的力量，这就是（二）“精进力”；三、“念根”增长，能够产生破除昏忘的力量，这就是（三）“念力”；四、“定根”增长，能够产生破除散乱的力量，这就是（四）“定力”；五、“慧根”增长，能够产生破除痴迷的力量，这就是（五）“慧力”。

“七觉支”（又称“七菩提分”，旧称“七觉意”）：一、“念觉支”，防止昏、掉，令定、慧等；二、“择法觉支”，观察诸法，拣别真伪；三、“精进觉支”，精进不懈，不坠邪行；四、“喜觉支”，得正法喜，不恋邪法；五、“轻安觉支”，身心轻安，不粗不躁；六、“定觉支”，修诸禅定，不生爱见；七、“舍觉支”，于所缘境，不生取舍。

“八正道”（亦称“八圣道”，旧称“八直道”）：一、“正见”，明见四谛，没有误谬；二、“正思惟”，依教而思，类“思无邪”；三、“正语”，修善口业，不妄言语；四、“正业”，修身善业，不乱胡为；五、“正精进”，依教勤修，不盲修炼；六、“正定”，修

习“正定”，不修邪定；七、“正念”，审念谛理，杜绝邪念；八、“正命”，依戒生活，不行邪命（佛教把靠用占卜、看风水、经商、理财等手段谋生者，一律斥之为“邪命”）。

上述七类、三十七种，总称为“三十七道品”。《安般守意经》（卷下）说：“十二部经，都皆堕三十七品中；譬如万川，皆归大海。”这就是说，“三十七道品”，包括了小乘佛教的全部教义。这话虽然说得有些过于夸张，但它却表明了小乘佛教对于“三十七道品”是如何的重视。

“道谛”也有四种“行相”：“道”，三十七道品，乃是趋向涅槃之道；“正”（奘译为“如”），三十七道品，乃是趋向涅槃的正道；“迹”（奘译为“行”），三十七道品，乃是佛教圣者趋向解脱的行迹；“乘”（奘译为“出”），三十七道品，能够运送行人至解脱处（或，循此道品，能得解脱）。

“四谛”之中，含有二重因果：其一、由“集谛”因，招“苦谛”果，这是出世间因果；其二，由“道谛”因，感“灭谛”果，这是出世因果（严格说来，“涅槃”，乃“无为法”，并不属于“因果”范畴；只是因为，由修道而得解脱，由“道”趋“灭”，“道”既为“因”，“灭”自属“果”）。因此，佛教教导人们，要“知苦”、“断集”、“慕灭”、“修道”，也就是要人们尽力摆脱世间的因果关系而趋证出世因果。

佛教还从“四谛”义中，概括了三种“法印”，即：“诸行无常”，一切“有为法”（“诸行”），都是迁流不息、生灭无常的；“诸法无我”，一切现象（这里，姑且将“诸法”的“法”，作“现象”解），都是没有可以自作主宰的体性的；“涅槃寂静”，唯有“涅槃”，才是寂灭清静的。“印”谓印证；以此三条，“印”而“证”之，便可判明是否佛法。佛法之印，故称“法印”。同时，“印”也有标准义，凡是符合这三条标准的，就是佛法；否则，就

非佛法。

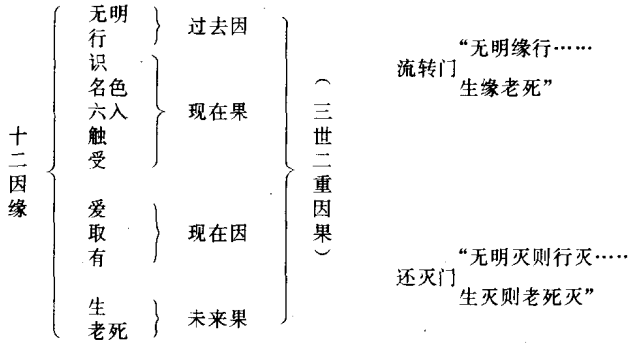
从上述以“四谛”为内容的这种社会观中，可以清楚地看到，佛教最基本的教义，最基本的思想，就是要诱导人们，厌离现实（因为它痛苦不堪），向往彼岸（因为“涅槃”境界，妙不可言）。佛教徒之被人们称为“厌世主义者”，正由于此。

当然，说人世间充满苦难，也并非无稽之谈。正如本书第一章第一节中所指出的（下面，还将反复地指出），人世确是苦难重重的，但是那些苦难，完全是由阶级压迫造成的。正是在产生苦难的根本原因这一最重要之点上，佛教进行了最大的歪曲。它把产生苦难的社会原因，歪曲为个人原因，以个人的“烦恼”、“业”因，来取代并掩饰社会上的阶级压迫，从而为剥削阶级的阶级压迫进行开脱，进行辩护。单就这一点说来，佛教也有点儿像基督教。基督教，把人世的苦难，归罪于人们的“原罪”，由于人人都有“原罪”，所以他们受苦受难是活该的。佛教则把人世的苦难，归因于人们自己的“烦恼”和自己所造下的各种恶“业”。所以，就这一点说来，佛教和基督教（尽管它的产生，晚于佛教），确是有点儿“异曲同工”之处的。所以，“四谛”之说，正表明了佛教的社会作用和社会价值：佛教，完全是为剥削阶级作辩护的；它以愚弄劳动群众的欺骗说教，来为剥削阶级的统治服务、效劳。佛教之所以能够传来不久便很快地受到了封建统治阶级的赏识，以致以后历代封建王朝都对它扶植、利用，正是由于这些封建统治阶级看到了：这个外来的宗教，对于维护他们的封建统治说来，也是非常有用的。

“十二因缘”（亦称“十二缘起”，旧称“十二种”）①，则是佛

① “十二因缘”（或“十二缘起”）的“缘”字，具有“因”、“缘”两种含义：“无明缘行”等的“缘”字，即是“因”义（内因——根据）；“触缘受”等的“缘”字，即是“缘”义（外缘——条件）。

教的另一基本教义，它可说是佛教的人生观——自然也是充满宗教意味的人生观。这里，也先列表于下，以示大概：



在上述这十二支中，无明、爱、取三支，属于“烦恼”；行、有二支，属“业”；从识至受和生、死共七支，属“苦”果。有一个偈颂说：“无明、爱、取三烦恼，行、有二支属业道，从识至受并生、死，七支同名一苦道。”

“十二因缘”之说表明，人们生死流转的根本原因是“无明”（亦称“愚痴”）。以“无明”为“缘”而产生“行”，即造各种业，所以叫“无明缘行”。有了“行”业，招感“识”去投胎受生，所以叫“行缘识”。“识”投胎之初，胎儿尚未成形，“识”同胞胎凝合在一起，称为“名色”——“名”就是“识”，“色”即胞胎。这就叫做“识缘名色”，即以“识”为“缘”而有“名色”。经过一段时间，胎儿成形，眼、耳、鼻、舌、身、意“六根”具备，这就叫做“六入”（即六根）。以“名色”为“缘”而有“六入”，所以叫做“名色缘六入”。婴儿出生，接触外界的事物，就叫做“触”。以“六入”为“缘”而有“触”，所以叫做“六入缘触”。同外界接触，便有各种感受，这就叫做“触缘受”。好的感受，产生

希求、爱恋，叫做“受缘爱”。由爱恋而产生追求（取），这就叫做“爱缘取”。由于追求欢乐境界而引起可能招致将来的苦果的诸业（有），这就叫做“取缘有”。有了新的惑业，必将再去投生，这就叫做“有缘生”。有生，必有老死，这就叫做“生缘老死”。这里，姑且节引一段《阴持入经》（卷上）的经文：“何为十二种？……从痴因缘令有行，从行令有识，从识令有名字（名色），从名字令有六入，从六入令有致（触），从致令有痛痒（受），从痛痒令有爱，从爱令有受（取），从受令有后有，从有令有生，从生令有老死忧悲苦”。虽然这段经文使用一些很不确切的译名，但“十二因缘”的基本意思还是表达出来了。

如上表所示，“十二因缘”包含了过去、现在、未来的“三世”二重因果，关系可说是非常之大的。按照“无明缘行”以致“生缘老死”的模子，循环受生，轮回不息，这就是“十二因缘”的“流转”门。如果一旦由于修道而灭除了“无明”，那就“无明灭则行灭”，以致“生灭则老死灭”。这就是“十二因缘”的“还灭”门。“流转”门，以“无明”为“缘”而“流转”生死轮回；（这里，“无明”也很像是一种“原罪”！）“还灭”门，由于“无明灭”而趋向涅槃。流转、还灭的关键，都在于“无明”。那末，“无明”又是怎么来的呢？小乘佛教，似乎没有回答这个问题；但是，却有经典，专门讲了“无明”的重要性——玄奘译的两卷本的《分别缘起初胜法门经》[①]，便是专门讲这个问题的。“缘起”，就是十二缘起；“初”，谓“无明”为十二缘起的第一支，十二支之“初”；“胜”谓优胜（玄奘译谓之“殊胜”，笈多译为“胜异”）。

① 这部经，奘译之前，隋代的达磨笈多已译过一次，题为《缘生初胜分法本经》，也是两卷。不过，从经题上即可看出来，这个译本，远不及奘译本优胜。在译文中，也有不少不够准确、清楚的地方，例如，在“无明”“十一种殊胜事”中的第一种，奘译为“所缘殊胜”，而笈多译为“攀缘胜异”。译“所缘”为“攀缘”，就不够准确。

“分别”，就是分析、讲解、诠释。这就是说，这部《分别缘起初胜法门经》，是专门讲解十二因缘中的最初一支“无明”的优胜之处的。

在这部经里，开宗明义地提出了这么一个问题：“世尊曾以无量异门说十二分甚深缘起，于彼最初，宣说无明以为缘性。何因缘故，一切烦恼、诸行缘中，唯说无明以为缘性？于此无明，见何殊胜？”对此，经中的回答是：“云何名为《分别缘起初胜法门》？谓十一种殊胜事故，于缘起初，宣说无明以为缘性。”（卷上）这就是说，由于位居十二“缘起”之“初”的无明，具备有“十一种殊胜事”，所以就把“无明”说成为十二缘起中的“缘性”——所谓“缘性”，就是“缘”起之“性”（这里，“性”可作根本、核心解）。“何等十一？谓所缘殊胜，行相殊胜，因缘殊胜，等起殊胜，转异殊胜，邪行殊胜，相状殊胜，作业殊胜，障碍殊胜，随缚殊胜，对治殊胜。”（同上）这里，且就经中对于“行相”、“因缘”、“相状”、“作业”四种“殊胜”的诠释，简介如下：

> 复言世尊！云何无明行相殊胜？世尊告曰：如是无明隐覆真实，显现虚妄，以为行相。是名无明行相殊胜。（同上）

“行”动之“相”，谓之“行相”。这里，以“隐覆真实，显现虚妄”，作为“无明”的“行相”，非常值得注意。当然，这里所谓的“真实”，指的当是“四谛”之理；而在以后的佛教发展中，“真实”就演变成了“真如”；“隐覆真实”，就演变成了“覆蔽真如”。这样，“无明”又演变成了“真如随缘”论（对此，本书下编，将论及之）的关键因素——“无明”由十二缘起的“缘性”，一变而为“真如随缘”的“缘性”。

> 复言世尊！云何无明因缘殊胜？世尊告曰：如是无明，普于一切烦恼杂染、诸业杂染、诸生杂染，能作因缘根本依处。（同上）

所谓“因缘殊胜”，这就是说，由于“无明”的缘故，一切烦恼、业、生各种“杂染”（复杂而又染污），“未生而生，生已增广”（烦恼杂染）；“未生而生，生已积集”（诸业杂染）；“未生而生，生已不转”（诸生杂染）。“能作因缘根本依处”，所以“无明”就具有了“因缘殊胜”的特点。

> 复言世尊！云何无明相状殊胜？世尊告曰：应知无明有二种相：一者微细自相殊胜；二者遍于可爱、非爱、俱非境界共相殊胜。所以者何？缠缚（按：指“现行”）无明，尚为微细难知难了，况彼所有随眠（按：指“种子”）无明；相应无明，尚为微细难知难了，况彼所有不共无明。遍于一切可爱、非爱、俱非境界，覆真实相，显虚妄相，共相而转，非余烦恼有如是相，是故殊胜。余身见等共相烦恼，亦用无明为依而转，是名无明相状殊胜。（同上书卷下）

“自相”“微细”，“难知难了”，“共相”“遍于”一切“境界”；与余烦恼共同活动的“相应”无明，“尚为微细难知难了”，更何况乎独立活动的“不共”无明。所以，“无明”的颇为神秘的“相状”，是特别“殊胜”的。

> 复言世尊！云何无明作业殊胜？世尊告曰：应知无明略有二种所作事业：一者无明普能造作一切流转所依事业；二者无明普能造作一切寂止能障事业。（同上）

一切流转生死所依的“事业”，都是由于“无明”而兴造的；一切能够障碍还灭（寂止）的“事业”，也都是由“无明”而兴造的。“无明”，是一种真正的“原罪”。

由于“无明”是如此的“殊胜”，所以它就成了十二缘起中最“初”的一支。以“无明”为“缘性”的“十二因缘”（或称“十二缘起”）说，其实也就是佛教牌号的“原罪”论！在安世高译的《人本欲生经》（一卷）里，把“无明”视为人之“本”。道安在其

《人本欲生经序》一文（载《祐录》卷六）中，特别指明："本者，痴也。"痴，就是"无明"的另一称谓。所谓"人本"，其实也就是生死之本。由"无明缘行"以致"生缘老死"的这种"流转"序列，导致了"众生"的轮回不息。"无明"，成了真正的轮回之源，生死之本。"无明"难"灭"，解脱（还灭）无望，罪恶的"众生"，也就只有永远地沉沦于生死苦海之中！很明显，"十二因缘"论的人生观，同"四谛"说的社会观，具有同等的社会价值和同样的社会作用！而在某种意义上说来，"十二因缘"论要比"四谛"说具有更大的欺骗性和毒害作用。

此外，安世高还译有二卷本的《阴持入经》一部，是专门讲解五阴、十八界和十二入（同时也讲了四谛、十二因缘、三十七道品等）的。阴、界（持）、入之与佛教，关系也甚为密切，因此，也应在这里并略及之。

> 五阴为何等？一为色，二为痛，三为想，四为行，五为识，是为五阴。（《阴持入经》卷上）

"五阴"，玄奘译为"五蕴"，意思更较妥切。因为，阴，荫蔽义；蕴，聚积义。合色、受（痛）、想、行、识而为人身，"蕴"义较切。五阴，是讲人身的构成：色（物质），构成人身的生理部分；痛（受——感受）、想（想象）、行（意志）、识（意识），构成人身的心理部分。所以，五阴，算是佛教对于人身的一种剖析。而在"五阴"之中，生理部分只占五分之一，而心理部分，却占五分之四。于此可见，佛教对于人身的剖析，是更加重视心理部分的。

> 有十八持，十八持为何等？一眼、二色、三识、四耳、五声、六识、七鼻、八香、九识、十舌、十一味、十二识、十三身、十四更、十五识、十六心、十七法、十八识。是名十八本持。（同上）

“十八持”，就是十八界。佛教所讲的十八界，是内而六根（眼、耳、鼻、舌、身五种感官和“意根”）、六识（眼、耳、鼻、舌、身五种感觉和“意识”），外而六尘（色、声、香、味、触（更）五种感觉对象和意想中的“法尘”）。按照逻辑的排列顺序，应该是：六根——六尘——六识。感觉器官同外界的色、声、香、味、触等感觉对象发生接触，产生感觉（和意识活动）。所以，“十八界”，是包括了主、客体世界的物质现象和精神现象在内的。而世高的上述译文，却是把三个六类分裂开来，而按照六种根——尘——识这样的分类叙述的。使人乍看起来，颇感生疏。而且，译“触”为“更”，固不确切；而译“意”为“心”，从以后的佛教发展上看来，也颇带有初期译名的痕迹。再有，一个“识”字，同时出现六次，“识”字前面没有直接冠以区别之词（例如“眼识”、“耳识”等等），更易使人感到不甚清楚。

亦有十二入，何等为十二？自身六，外有六。自身六为何等？为眼、耳、鼻、舌、身、心，是为自身六入。外有六为何等？色、声、香、味、更、法。是为十二入。（同上）

“十二入”（奘译称为“十二处”），就是内而感官（和“意根”），外而感觉对象（和“法尘”），内、外各六（其实，“法尘”，名“外”而实“内”），故有十二。

上述的阴、持（界）、入，《阴持入经》称为“三部”（在以后的佛经翻译中，也称“三科”）；而且说“佛经所行，皆在三部”（同上）。可见，五阴、十八界、十二入之与佛教，关系也是相当密切的。不过，较之四谛、十二因缘来，阴、界、入“三部”，只是对于人身构成以及人们的感官、感觉对象等现象进行了一些剖析和分类，而并未涉及与彼岸世界密切关联在一起的宗教思想，所以，比较起来，它们还说不上是佛教带有根本性的重要教义。

第三节　汉代译师

汉代译师，《祐录》卷一三正式立《传》者三人，即安世高、支娄迦谶和安玄；附见者二人，即严佛调和康孟详。梁《僧传》卷一《译经上》，除摄摩腾和竺法兰外，正式立《传》者二人，即安清和支谶；附见者六人，即竺佛朔、安玄、严佛调、支曜、康巨和康孟详。世高、支谶，将于下章另作介绍，严佛调，上文已经谈过，这里，且就安玄等人略为介绍。

安玄。《祐录·安玄传》记载："安玄，安息国人也。志性贞白，深沉有理致。为优婆塞，秉持法戒，毫厘弗亏；博诵群经，多所通习。汉灵帝末，游贾洛阳，有功，号骑都尉。性虚静温恭，常以法事为己务。渐练汉言，志宣经典，常与沙门讲论道义，世所谓都尉言也（按："言"，梁《僧传·支娄迦谶传》作"者"。汤《史》〔页64〕作"玄"）。玄与沙门严佛调，共译出《法镜经》，……理得、音正，尽经微旨，郢匠之义，见述后代。"这一记载表明，来自安息的安玄，原是一个商人，因经商来到洛阳，并因功而封为骑都尉。曾同佛调合作，译出属于《方等》的、一卷本的《法镜经》，"理得、音正，尽经微旨"，质量很好。对于《法镜经》的翻译，康僧会曾经称道说："骑都尉安玄，临淮严佛调，期二贤者，年在束发，弘志圣业，钩深致远，穷神达幽，愍世蒙惑，不睹大雅，竭思译传斯经景模。都尉口陈，严调笔受，言既稽古，义又微妙。"（《祐录》卷六《法镜经序》）评价可谓不低。道安也曾称道说："唯昔蓝调（按："蓝调"二字，费解①）安侯世高、都尉，

① 汤用彤先生认为："蓝调二字，疑衍。"（见汤《史》上册第一分第四章，页65）汤老此说，值得参考。

弗调，译胡为汉，审得其体，斯以难继。”（《祐录》卷七《法句经序》）译经“得体”，“难”乎为“继”，评价尤为崇高。于此可见，安玄译经，虽然为数甚少（仅只一部），但在当时的影响，却是很大的。

竺佛朔。“天竺沙门竺佛朔，亦汉灵之时，赍《道行经》，来适雒阳，即转梵为汉。译人时滞，虽有失旨，然弃文存质，深得经意。朔又以（灵帝）光和二年，于雒阳出《般舟三昧》，谶为传言，河南雒阳孟福、张莲笔受。”（梁《僧传》卷一《支娄迦谶传》附《竺佛朔》）《祐录》卷七里有一篇“未详作者”的《般舟三昧经记》，比较具体地记载了《般舟三昧经》的译出情况：“《般舟三昧经》，光和二年十月八日，天竺菩萨竺佛朔，于洛阳出。……时传言者月支菩萨支谶，授与河南洛阳孟福字元士、随待菩萨张莲字少安笔受。”则佛朔译经，也为数很少（而且，《祐录》卷二把“《般舟三昧经》一卷”，著录于支谶的译经之内）。

支曜。“曜译《成具定意经》及《小本起》等”（见同上书）。按：《祐录》卷二著录：“《成具光明经》一卷。或云《成具光明三昧经》，或云《成具光明定意经》。右一部，凡一卷。汉灵帝时，支曜译出。”而《小本起经》，未见著录。

康巨。“巨译《问地狱事经》”（同上。按：该经《祐录》未见著录）。慧皎说曜、巨二人的译经，“并言直、理旨，不加润饰”（同上）。

康孟详。“次有康孟详者，其先康居人也。译出《中本起》。安公称：孟详译出经，奕奕流便，足腾玄趣。”（《祐录·安玄传》）梁《僧传·支娄迦谶传》说：“孟详译《中本起》及《修行本起》。”按：《祐录》卷二著录：“《中本起经》二卷。或云《太子中本起经》。右一部，凡二卷。汉献帝建安中，康孟详译出。”而《修行本起经》，未见著录。

慧皎说："又有沙门支曜、康巨、康孟详等，并以汉灵、献之间，有慧学之誉，驰于京雒。"（梁《僧传·支娄迦谶传》）可见支曜等人，在当时还是颇有声誉的。

此外，梁《僧传·支娄迦谶传》里，还提到了一个叫昙果的僧人，说："先是，沙门昙果，于迦维罗卫国得梵本，孟详共竺大力译为汉文。"则当时参与译事的，还有昙果、竺大力等人。

第四章　汉代译经的两大系统
——安译与支译

第一节　安世高的译经及其禅学思想

安世高，《祐录》卷一三、梁《僧传》卷一《译经上》均有《传》。《祐录·安世高传》称：

> 安清，字世高，安息国王政（按：政，同正）后之太子也。幼怀淳孝，敬养竭诚，恻隐之仁，爱及蠢类，其动言立行，若践规矩焉。以志业聪敏，刻意好学，外国典籍，莫不该贯。七曜五行之象，风角云物之占，推步盈缩，悉穷其变。兼洞晓医术，妙善针脉，睹色如病，投药必济。乃至鸟兽鸣呼，闻声知心。于是，俊异之名，被于西域，远近邻国，咸敬而伟之。世高虽在居家，而奉戒精峻，讲集法施，与时相续。后，王薨，将嗣国位，乃深惟苦空，厌离名器，行服既毕，遂让国与叔，出家修道，博综经藏，尤精《阿毗昙》学；讽持禅经，略尽其妙。

于此可见，王太子出身的安世高，乃是一位多才多艺、非常博学而又弊屣世荣的人。“博综经藏”，而“尤精《阿毗昙》”，“讽持禅经，略尽其妙”，说明世高又是一位精于禅数之学的人。由于世高出身王族，所以出家后仍被人们称为“安侯”。

> 既而游方弘化，遍历诸国，以汉桓帝之初，始到中夏。世高才悟几敏，一闻能达，至止未久，即通习华语，于是，宣

译众经，改胡为汉，出《安般守意》、《阴持入经》、大小《十二门》及《百六十品》等。初，外国三藏众护，撰述经要为二十七章，世高乃剖析护所集七章，译为汉文，即《道地经》也。其先后所出经，凡四十五部，义理明析，文字允正，辩而不华，质而不野。凡在读者，皆亹亹而不倦焉。（同上）

后来，世高客死于会稽（今浙江绍兴）。康僧会评价世高说："其为人也，博学多识，贯综神模，七正盈缩，风气吉凶，山崩地动，针脉诸术，睹色知病，鸟兽鸣啼，无音不照。怀二仪之弘仁，愍黎庶之顽暗，……徐乃陈演正真之六度，译《安般》之奥秘。学者尘兴，靡不去秽浊之操，就清白之德者也。"（《祐录》卷六《安般守意经序》）晋谢敷称道世高"审荣辱之浮寄，齐死生乎一贯。遂脱筌于万乘，抱玄德而游化，演道教以发朦，表神变以谅之。于是，隽乂归宗、释华崇实者，若禽狩之从麟凤、鳞介之赴虬蔡矣"（同上）。道安则说世高"博闻稽古"（同上书《安般注序》），"大慈流洽，播化斯土"（同上书《阴持入经序》）。这些评价，虽然多少有些过于奖饰，但对于放弃王位、甘愿为僧的安世高说来，大体上还是符合实际的。

关于安世高的译经多少，其说不一。僧祐本人即有两说：其一，《祐录》卷二《新集经论录》里，称世高译经为"三十四部，凡四十卷"；实为三十五部，四十一卷。如果将道安认为"似世高撰"的《四谛经》等四部、四卷除去，则只有三十一部，四十卷。其二，上述《安世高传》，却说世高译经"凡四十二部"，而具体只列出了《安般守意》等几种。在《祐录》卷二里，却具体而详细地列出了如下的经目：

《安般守意经》一卷《安录》云《小安般经》。

《阴持入经》一卷

《百六十品经》一卷《旧录》云《增一阿含》百六十章。

《大十二门经》一卷

《小十二门经》一卷

《大道地经》二卷安公云“《大道地经》者，《修行经》抄也。外国所抄”。

《人本欲生经》一卷

《道意发行经》二卷

《阿毗昙五法经》一卷《旧录》云《阿毗昙五法行经》。

《七法经》一卷《旧录》云《阿毗昙七法行经》，或云《七法行》。今阙此经。

《五法经》一卷

《十报经》二卷《旧录》云《长阿含》十报法。

《普法义经》一卷一名《具法行》。《具法行》作“舍利弗”；《普法义》作《舍利》曰”。余并同。

《义决律》一卷或云《义决律法行经》。安公云“此上二经，出《长阿含》”。今阙。

《漏分布经》一卷

《四谛经》一卷安公云“上二经，出《长阿含》”。

《七处三观经》二卷

《九横经》一卷

《八正道经》一卷安公云“上三经，出《杂阿含》”。

《杂经》四十四篇二卷安公云“出《增一阿含》”。既不标名，未详何经。今阙。

《五十校计经》二卷或云《明度五十校计经》。

《大安般经》一卷

《思惟经》一卷或《思惟略要法》。

《十二因缘经》一卷

《五阴喻经》一卷《旧录》云《五阴譬喻经》。

《转法轮经》一卷或云《法轮转经》。

《流摄经》一卷《旧录》云《一切流经》，或云《一切流摄守经》。

《是法非法经》一卷

《法受尘经》一卷

《十四意经》一卷《旧录》云《菩萨十四意经》。今阙。

《本相猗致经》一卷安公云"出《中阿含》"。

《阿铪口解》一卷或云《阿铪口解十二因缘经》；或云《断十二因缘经》。《旧录》，安侯口解，凡有四名，同一本。

《阿毗昙九十八结经》一卷今阙。

《禅行法想经》一卷

《难提迦罗越经》一卷今阙。

右三十四部（按：实为三十五部），凡四十卷（按：实为四十一卷）。汉桓帝时，安息国沙门安世高所译出。其《四谛》、《口解》、《十四意》、《九十八结》，安公云："似世高撰也。"

梁《僧传·安世高传》，关于世高译经，一则说："其先后所出经论，凡三十九部。"再则说："按释道安《经录》云：安世高以汉桓帝建和二年（148）至灵帝建宁（168—172）中，二十余年，译出三十余部经"。两种说法，也不尽同。

关于安世高的译经问题，汤用彤先生亦尝论及之：

……安侯盖亦善华语也。《安录》中列其所译，似只三十五部，四十卷。参见《祐录》二。但旧译本常缺人名，安尝依据文体，审定译人。参看《僧传·道安传》。如《十二门经》，安公即只谓似其所出。《祐录》六。因此，不但《长房录》著录一百七十六部，《开元录》载九十五部，实系臆造；即《高僧传》谓其译三十九部，亦不可信也。（汤《史》上册第一分第四章《汉代佛法之流布·安世高之译经》，页62）

汤老的结论是"世高所出之数"，"不可考"（同上）。吕澂先生对于世高译经，也有考证：

安世高译出的书，因为当时没有记载，确实部数已不可

考。晋代道安编纂众经目录，才加以著录，列举所见过的安世高译本，共有三十五部，四十一卷。其后，历经散失，现存二十二部，二十六卷，名目如下：

一、《五十校计经》二卷。二、《五阴譬喻经》一卷。三、《七处三观经》一卷。四、《转法轮经》一卷。五、《积骨经》一卷。六、《八正道经》一卷。七、《一切流摄守因经》一卷。八、《四谛经》一卷。九、《本相猗致经》一卷。一〇、《是法非法经》一卷。一一、《人本欲生经》一卷。一二、《漏分布经》一卷。一三、《长阿含十报法经》二卷。一四、《杂经四十四篇》二卷。一五、《普法义经》一卷。一六、《法受尘经》一卷。一七、《大安般守意经》一卷。一八、《禅行法想经》一卷。一九、《九横经》一卷。二〇、《阿毗昙五法经》一卷。二一、《阴持入经》一卷。二二、《道地经》二卷。（《略讲》附录《安世高》，页 283—284）

吕公也指出了：

关于安世高的翻译，历来各种经录的记载互有出入。到了隋代费长房《历代三宝记》，漫无拣别地罗列名目达到一百七十六种之多。其中好些都没有确实的出处，只推测是世高在河西和江南旅途中随顺因缘从大部译出。后来《开元录》加以删除，还剩九十五部，而缺本几乎占一半，是非辨别，自然很难说。现在仍以道安目录所记载的为最可信。（同上书，页 284—285）

所谓“道安目录所记载”，其实也就是《祐录》所记载；因为，正是《祐录》的记载，才使人们知道《安录》的一些记载。所以，关于世高译经，说来说去，还是以《祐录》的记载为准绳。就思想体系上说来，世高译经，属于小乘。

关于安世高的译经，前人也有所评价。例如，谢敷说世高

“其所译出，百余万言，探畅幽渊，赜玄难测”（《祐录》卷六《安般守意经序》）。道安说世高“译梵为晋（按：应该说是“译梵为汉”），微显阐幽”（同上书《阴持入经序》），“言古文悉，义妙理婉”（同上书《人本欲生经序》），“辞旨雅密，正而不艳”，“世高所出，贵本不饰”（同上书《大十二门经序》）。以致使“安每览其文，欲疲不能”（《人本欲生经序》）！慧皎则基本上重述僧祐对于世高译经的评价是“所出经论，……义理明析，文字允正，辩而不华，质而不野。凡在读者，皆皦皦而不倦焉”（梁《僧传·安清传》）。这些评价表明，尽管安世高的译文，还存在一些艰涩、欠准的情况，但是，作为中国佛教史上真正的第一位译经大家（按：《祐录》在卷一三、一四的译师《传》中，《安世高传》被列为“第一”。他并称“世高出经，为群译之首”，也正反映了这一历史情况），他的首创之功，确是值得推崇的。世高译经，不仅在当时，而且对后世，都具有不小的影响。

至于世高的思想，前人亦早有概括。例如，僧祐说世高“博综经藏，尤精《阿毗昙》学；讽持禅经，略尽其妙”（《祐录·安世高传》）。慧皎重述僧祐的话说，世高“博晓经藏，尤精《阿毗昙》学；讽持禅经，备尽其妙”（梁《僧传·安清传》）。道安一则说“昔汉氏之末，有安世高者，博闻稽古，特专《阿毗昙》学；其所出经，禅数最悉”（《祐录》卷六《安般注序》）；再则说“其所宣敷，专务禅观”（同上书《阴持入经序》）；三则说“安世高善开禅数”（同上书《十二门经序》）。则知世高之所宗尚、弘传者，实为禅数之学。禅，指禅定、禅观，各种《禅经》，即属此类。数，指事数、法数（或称“数法”），《阿毗昙》（即《阿毗达磨》，意为“对法”、“数法”，也可译作“无比法”），即属此类。对此，汤用彤先生曾有如下解说：

> 数者即指《阿毗达磨》之事数。印度佛徒，对佛之教法，

综合解释，合诸门分析，或法数分类。……其后敷宣佛法，为听者方便，分门记数，以相发明。……而因其于《阿毗昙》中，特说禅定法数，故曰善开禅数也。（汤《史》上册第一分第四章《汉代佛法之流布·安世高之译经》，页62—63）

吕澂先生对此也有所阐述：

所谓“数”，即“数法”，指毗昙而言。毗昙即阿毗达磨，有种种译法，一般译为“对法”，也可以译为“数法”。叫它“数法”，是因为它：一、释经的名数分别：经中的法相繁多，名目不一，要将它整理分类，一般就以数为分类的标准，把相关联的法分成一类，然后依序数的次第排列为一法、二法、三法等等，这种分类办法叫作“增一”；在毗昙中占着极为重要的位置。二、对于法的诸门分别：即对某一法，既归于这一类，又可归于另一类，如地水火风，既在四大中讲，也在六界中讲；对于某一法，在此处讲，在彼处亦讲，这就叫“数数分别”，也与数相关。总之，凡阿毗达磨，都与数有关系，所以叫数法。安世高所译，除“数”之外就是“禅”。……所谓“禅数”，就是把禅与对法结合起来说的。（《略讲》第一讲《佛学的初传》，页28—29）①

不过，就世高之学对于以后佛教发展上的影响说来，则主要在“禅”而不在“数”。下面，且根据《安般守意经》的内容，对安世高所传的禅学，略作介绍。

道安曾说：

安般者，出入也。道之所寄，无往不因；德之所寓，无往不托。是故安般寄息以成守，四禅寓骸以成定也。……

① 任《史》第一卷第三章第二节里，对于“禅数”也有大致相同的解说，读者可以参阅。

（《祐录》卷六《安般注序》）

谢敷则说：

夫意者，众苦之萌基，背正之元本，荒迷放荡，浪逸无崖。若狂夫之无所丽，爱恶充心，耽昏无节。……念必响报，成生死栽，一身所种，滋蔓弥劫。凡在三界倒见之徒，溺丧渊流，莫能自反。正觉慈愍，开示慧路，防其终凶之原渐，塞其忿欲之微兆。为启安般之要径，泯生灭以冥寂；申道品以养恬，建十慧以入微。挚九神之逸足，防七识之洪流。故曰守意也。……（同上书《安般守意经序》）

则所谓“安般”者，其实就是禅法中的“数息观”。用修数息观的方法，以息心、“守意”。在《安般守意经》卷上里，开宗明意地对“安般守意”作了详细界说：

安为身，般为息，守意为道。守者为禁，亦谓不犯戒；禁者为护，护者遍护一切无所犯。意者息意，亦为道也。安为生，般为灭，意为因缘，守者为道也。安为数，般为相随，守意为止也。安为念道，般为解结，守意为不堕罪也。安为避罪，般为不入罪，守意为道也。安为定，般为莫使动摇，守意莫乱意也。安般守意，名为御意至得无为也。安为有，般为无；……有者谓万物，无者谓疑，亦谓空也。安为本因缘，般为无处所；道人知本无所从来，亦知灭无处所，是为守意也。

安为清，般为净，守为无，意为名，是清净无为也。……安为未，般为起，已未起便守意。若已意起，便为守意；若已起意便走，为不守，当为还。故佛说安般守意也。……守意，譬如灯火，有两因缘：一者坏冥，二者见明。守意，一者坏痴，二者见黠也（按：这里的“黠”，义与“慧”同）。守意，意从因缘生，当缘因缘莫著。是为守意也。守意有三辈：

一者守令不得生；二者已生当疾灭；三者事已行，当从后悔，计亿万劫不复作也。守与意，各自异，护十方一切觉对不犯，是为守；觉彼无为，是为意。是为守意也。

这些对于“安般守意”的界说，虽嫌有些烦琐（有的还有些随意发挥），但对于何谓“安般”？何谓“守意”？还是说得比较清楚的。不过，“安般”的核心意思，还是“数息”。对此，经文也有说明：

安般守意，何等为安？何等为般？安名为入息，般名为出息；念息不离，是名为安般。（《安般守意经》卷上。以下引文，不再注明出处）

这就是说，所谓“安般”，就是数出入息，也就是通常所说的“数息观”。

息中有长短。……入息短，出息长，……未至十息，坏，复更数，为长息，得十息，为短息。

所谓“十息”，就是，“数息观”，以十为数，从一数至十为止，然后再从一至十，如此反复数之，直至“定”而后止。如果数息未至十而止，或者逾十而仍不止，这种过与不及，谓之“两恶”：

何等为两恶？莫过十息，莫减十数。……问：何等为莫过十数？莫减十数？报：息已尽，未（接着）数，是为过；息未尽，便数，是为减。失数亦恶，不及亦恶。是为两恶。

其所以如此，乃是因为，修数息观，原是为了“收心”、得定；而过与不及，表明内心尚未专一，仍有妄想散乱。所以都是过“恶”。再有：

至二息乱，为短息；至九息乱，为长息；得十息，为快息。……数时为念，至十息为持，是为外禅；念身不净、随空，是为内禅也。

这表明，以“十”为数，反复数之，达到定心于一的境界的，还只是一种“外禅”；再在此基础上进而“念身不净”等，方才是“内禅”。

息有四事：一为风，二为气，三为息，四为喘。有声为风，无声为气，出入为息，气出不尽为喘也。数息为欲断内外因缘，何等为内外？谓眼、耳、鼻、舌、身、意为内；色、声、香、味、细滑（触）、念（法）为外也。

这就是说，修数息观的初步目的，是要断除内而根身外而境界的“因缘”；也就是，要使精神意志超脱于这些内外的干扰。

安般守意有十黠，谓：数息、相随、止、观、还、净、四谛，是十黠成；谓合三十七品经为行成也。

修数息观，还有“十慧”（“十黠”，即“十慧”），即“数息”等“六事”和“四谛”；而且，还同三十七道品联系了起来。

守意六事……

数息有三事：一者当坐行；二者见色当念非常、不净；三者当晓瞋恚、痴、嫉，念过去也。数息乱者，当识因缘所从起，当知是内意。一息乱者，是外意过，息从外入故；二息乱者，是内意过，息从中出故。三、五、七、九属外意，四、六、八、十属内意。嫉、瞋恚、痴，是三意在内；杀、盗、淫、两舌、恶口、妄言、绮语，是七意及余事属外也。……数息所以先数入者，外有七恶，内有三恶，用少不能胜多，故先数入也。……数息，意常当念非常、苦、空、非身；计息出亦灭，入亦灭。……入息短，出息长。……闭口数息，随气出入。……何以故正为十？一意起为一，二意起为二，数终于十，至十为竟。故言十数。

这是讲“六事”中的第一事——“数息”。从这段经文中可以看到，“数息”，不光是单纯地数出入呼吸，而且还要知道“内”、“外”意

之别；特别是，还要“常当念非常、苦、空、非身”。这也就是说，修“数息观”时，除“数息”外，还当“意念”（直观）无常、苦、空、无我的道理。“数息”而又称“观”，意义大概就在于此。再有，按照以后佛教的传统修法，数息观，只数入息，不数出息。而这里却说，数息要“先数入”息。于此可见，数息观，原来是出入息并数的。

……“相随”者，谓行善法从是得脱，当与相随。亦谓不随五阴、六入，息与意相随也。

这是讲“六事”中的第二事——“相随”。从经文中看来，“相随”有二义：一、“数息”与“行善法”相随；二、“息与意相随”。“息与意相随”，也正是“数息”而又称“观”的道理所在。

问：第三止，何以故止在鼻头？报；用数息、相随、止观、还、净，皆从鼻出入，……以是故，著鼻头也。……止有四：一为数止，二为相随止，三为鼻头止，四为息心止。止者，谓五乐，六入，当制止之也。

入息至尽鼻头止，谓恶不复入至鼻头止；出息至尽著鼻头，谓意不复离身行向恶，故著鼻头。亦谓息初入时，便一念向不复转，息出入亦不复觉，是为止也。

这是讲“六事”中的第三事——“止”。本来，“止观”之止，是讲“心一境性”，也就是“专注一境”，“止”心不乱。这里，却把“止”解释为“止在鼻头”。而按照以后修习禅观的传统作法，静坐时，要双目微闭（不是全闭；全闭，容易昏睡），注视鼻尖，即所谓“眼观鼻，鼻观心”。其用意，也只是在于防止散乱。这里。却又附加以“恶不复入”之类的“象征”性意义。

第四观者，观息败时，与观身体异息，见因缘生，无因缘灭也。……出息亦观，入息亦观。观者，谓观五阴，是为

俱观。

这是讲“六事”中的第四事——“观”。这正说明了“数息”称“观”的意义。

第五还弃结者，谓弃身七恶。……是名为还。还者，谓意不复起恶；恶者是为不还也。……还五阴者，譬如买金得石，便弃捐地不用；人皆贪爱五阴（反）得痛苦，便不欲，是为还五阴也。

这是讲“六事”中的第五事——“还”。这里所谓“还”，一则是弃舍掉杀、盗、淫、妄言、绮语、两舌、恶口等身、口“七恶”；再则是，观五阴为无常、苦、空、无我而不再“贪爱”。

第六净弃结者，为弃意三恶。……何等为净？谓诸所贪欲为不净，除去贪欲是为净。

这是讲“六事”中的第六事——“净”。所谓“净”，就是除去贪、瞋、痴（经中具体只列举了“贪欲”）等“意三恶”。

上述“六事”，又称“六洁意”，“是六事能制无形也”（同上）。经里还把这“六事”同三十七道品联系了起来：

数息，为四意止（按：即四念处）；相随，为四意断（按：即四正勤）；止，为四神足；观，为五根、五力；还，为七觉意（按：即七觉支）；净，为八行（按：即八正道）也。

“数息”而具“六事”，方为“守意”；否则，就不是“守意”。

初息不相随，不为守意；得相随不止，不为守意；得止不观，不为守意；得观不还，不为守意；得还不净，不为守意；得净复净，乃为守意也。

可见，“数息”的同时，还必须具备“六事”，方才算是“安般守意”。那末，安般守意的“十慧”中，还有四谛呢？

为得四谛为行净，当复作净者，识苦、弃习（集）、知尽（灭）、行道。如日出时，……去冥见明。譬如日出，多所见，

为弃诸冥。冥为苦；何以知为苦？多所罣碍，故知为苦。何等为弃习？谓不作事。何等为尽证？谓无所有。道者，明识苦、断习、尽证、念道。识从苦生，不得苦，亦无有识。是为苦也。尽证者，谓知人尽当老病死；证者，知万物皆当灭。是为尽证也。譬如日出作四事：一坏冥，谓慧能坏痴；二见明，谓痴除，独慧在；三见色万物，为见身诸所有恶露；四成熟万物，设无日月，万物不熟；人无有慧，痴意亦不熟也。

这就是说，修数息观，也应知苦、断集、慕灭、修道。而且，定能发慧，修数息观，也能引发智慧，有了智慧，便能破除无明，获得解脱。经中指出："但为苦灭"，并"善恶灭"，即得"泥洹"（涅槃）。由修数息观而知苦、断集、慕灭、修道，最后证得涅槃。这可说是修数息观者所要达到的最终目标。经中还指出：

出息、入息自觉，出息、入息自知。当时为觉，以后为知。觉者谓觉息长短，知者谓知息生灭，粗细，迟疾也。（《安般守意经》卷下）

在数息观上，区别觉与知的不同。这又显示出了《阿毗昙》学者的特色。经中还把数息观同罪福论联系了起来：

坐禅数息，即是定意，是为今福；遂安隐不乱，是为未来福；益久续复安定，是为过去福也。坐禅数息，不得定意，是为今罪；遂不安隐乱意起，是为当来罪；坐禅益久遂不安定，是为过去罪也。亦有身过、意过：身直数息不得，是为意过；身曲数息不得，是为身过也。坐禅自觉得定意，意喜为乱意，不喜为道意。（同上）

值得注意的是，这里非常清楚地使用了"坐禅"这个词。这应该是中国佛教思想史上最早出现的"坐禅"一词。安世高之被视为中国佛教思想史上禅观之学的最早的倡始人，确乎是有其历史原

因的。《安般守意经》最后教导人们：

坐禅念息，已止便观，观止复行息。人行道，当以是为常法也。（同上）

同时，经上还特别指出：

息有三辈：一为杂息，二为净息，三为道息。不行道，是为杂息；数至十息不乱，是为净息；已得道，是为道息也。

"修道"的人们，应该除去"杂息"，修习"净息"，获得"道息"，终而至于"泥洹"、解脱。虽然经中也曾设"问：数息为泥洹非？报：数息、相随，鼻头止意，有所著，不为泥洹"；因为"泥洹为无有，但为灭苦，……但善恶灭耳"（《安般守意经》卷下）。但是，"安般守意"不但具"有十黠"，具有止、观、还、净的作用和性能，而且，还同四谛、三十七道品联系了起来，那就意味着，原是禅法入门的数息观，确实可以成为趋向涅槃、解脱的基础和阶梯。所以，对于修道者说来，数息观是决不能等闲视之的。此外，在《安般守意经》卷上里，还对以下的一些概念、范畴，作了颇为精细的界说：

何等为身？何等为体？骨肉为身，六情合为体也。何等为六情？谓眼合色，耳受声，鼻向香，口欲味，细滑（触）为身，衰意为种栽，为痴，为有生物也。内外身体所以重出者何？谓人贪求有大小，有前后，谓所欲得，当分别观。

身体，本来是一个词，这里，却能把它"分而言之"："骨肉"之躯为"身"；能够感受色、声、香、味、触等外境的生理和心理机能的结合体，方才是"体"。这种分析，可谓精细。但是，把色、声、香等外界事物说成"外体"，就又不那么确切了。

问：何等为思惟无为道？报：思为较计，惟为听、无谓不念万物，……言思惟无为道也。思为念，惟为分别白黑；黑

为生死，白为道。道无所有，已分别无所有，便无所为。故言思惟无为道。若计有所为、所著，为非思惟。思亦为物，惟为解意；解意便知十二因缘事。亦谓思为念，惟为计也。

思惟，原本也是一个词，这里，也把它“分而言之”，而且还讲得相当细微。值得注意的，这里还把修数息观同“十二因缘事”联系了起来：而思惟而“解意”而“知十二因缘事”。于此可见，一个数息观，在它的实践过程中，实际上同全部小乘佛教的基本教义都发生了关系，这真可谓以一概全了。

问曰：何等为无为？报：无为有二辈：有外无为，有内无为。眼不观色，耳不听声，鼻不受香，口不味味，身不贪细滑，意不忘念，是为外无为。数息、相随、止、观、还、净，是为内无为也。

问：现有所念，何以为无为？报：身口为戒，意向道行，虽有所念，本趣无为也。

问：何等为无？何等名为？报：无者谓不念万物，为者随经行指事称名。故言无为也。

把“视而不见”、“听而不闻”等等称作“外无为”，其实，这些只能算是对于外面的物质境界抱一种虚假的“漠视”态度，并非真是“无为”；而把数息“六事”称作“内无为”，倒还有一定的意义。特别是，从“虽有所念，本趣无为”的话里又使人看到，修数息观，确是能够最终趋向于涅槃的“无为”境界的。末了，也把“无为”一词“分而言之”，而且确也讲出了一些道理。

从上述对于“身体”、“思惟”、“无为”等名词、范畴的释义中，又显示出了《安般守意经》的译述者——安世高所具有的那种《阿毗昙》学者的显著特色。

就传统的佛教教义说来，数息观，只是一种初入门的禅法（在它的基础上，再进而修习四念处、四正勤等等），它并不包括

佛教所讲的全部禅法，例如所谓“四禅”、“八定”、“九次第定”[①]等等。但是，正如上引经文所显示的，《安般守意经》里所讲的数息观，并不仅仅是单纯的数息观，它不仅具有数息、相随、止、观、还、净的“六事”，再加“四谛”的“十黠”，而且，它还同三十七道品、十二因缘等等这些小乘佛教的基本教义都发生了关系；在修行的目的上，它也同“泥洹”、“无为”法联系了起来。因此，这里的数息观，不仅概括了佛教禅法的基本精神，而且概括了佛教禅法的基本要点。一斑知豹，了解了《安般守意经》所阐述的数息观，也就大致了解了佛教的基本禅法。

世高译经，可说都与禅法有关，都可说是“禅经”；而比较起来，《安般守意经》，篇幅较长，也较系统；而且，“《安般》所明，盛说禅业”（梁《僧传·安清传》）。一隅三反，了解了《安般守意经》的基本内容，也就可以大致概见世高译出的其余各经。因此，

---

① “四禅”是：初禅，叫做“离生喜乐地”。因为得此禅定者，精神上已超离“欲界”（“三界”中的第一界，有男女性欲，故称“欲界”）、升入色界（“三界”中的第二界，只有男性形体，已无女性，故称“色界”），引生起了一种前所未有的“喜乐”，故名。得此定者，便生入了“色界”的“初禅天”。二禅，叫做“定生喜乐地”。因得二禅定而引生起了一种“喜乐”，故名。得此定者，生入“色界“的“二禅天”。三禅，叫做“离喜妙乐地”。到此禅境，已经超离“喜”的感受，只有“妙乐”之感，故名。得此定者，生入“色界”的“三禅天”。四禅，叫做“舍念清净地”。到此境地，“喜乐”之“念”全“舍”，而获得了一种更为高级的“清净”境界，故名。得此定者，生入“色界”的“四禅天”。细分起来，“色界”四禅，共有十八天：初禅三天，为梵众天，梵辅天，大梵天。二禅三天，为少光天，无量光天，光阴天。三禅三天，为少净天，无量净天，徧净天。四禅九天，为无云天，福生天，广果天，无想天，无烦天，无热天，善见天，善现天，色究竟天。色界四禅，又称“四静虑”，因为欲界有虑无静，无色界有静无虑，唯色界定，静虑兼备，故名。

“八定”是：色界四禅，再加无色界（“三界”中的第三界，连形体也没有了的幽灵世界）的四定：空无边处定，识无边处定，无所有处定，非想非非想处定。——欲界（一地）、色界四地（即四禅）、无色界四地（即四种定境），合称“三界九地”（或“三界九有”）。如果再加欲界六天（四王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化乐天、他化自在天），则为“三界”二十八天（计：欲界六天，色界十八天，无色界四天——即由四种禅定而变为相同的四种天）。

“九次第定”是：上述八定，再加“灭尽定（已“灭尽”心识，故名）。在“九定”中，前八定，是“有漏”定——世间定；“灭尽定”，是“无漏定”——出世间定。

我们认为，在大致介绍了《安般守意经》所讲的“安般”禅法之后，也就没有必要再对其它各经作更多的介绍了。

安世高，是中国佛教史上的第一位译师；他所译述、弘传的禅观之学，则可说是中国佛教思想史上最早出现的“佛学”。这种情况，是具有时代意义的。原来，佛教传入之初，是作为一种神仙方术被接受的；当时，佛，不过也是一种祠祀的对象。行祠祀，是为祈福祐；习方术，是为了求长生。这种情况，延续了许久。但是，随着时间的推移，信佛者对于佛教，逐渐有了更多、更高的要求，开始的那些，已经满足不了佛教信仰者们的需要了，于是，就有了适应这种时代需要的安世高系的译经和禅学。正因为如此，所以，在世高的译经和禅学之中，仍然显示出了佛教初传时期的那种特征。例如，如上所述，在《安般守意经》里（自然，在其它佛经里，也是如此），也有罪福论这种思想，这不正是适应行祠祀、祈福祐的那种心理需要的一种反映吗？（当然，这是更为“细致”、也稍“高级”的一种反映。）而修习禅观，最终可以趋向涅槃，获得解脱，也就是得到佛教牌号的“永生”。其实，这也正是被升华、被神化了的习方术、求长生的那种心理需要的反映。所以，禅学之最先出现在汉代佛教里，乃是有其历史必然性的。当然，禅学，基本上是直观的，是更多的基于信仰主义的，它里面，还很少有思辨的、理论性的东西；随着时间的推移，这种情况，也满足不了需要了，于是，就会出现较有思辨性的佛教的义理之学。而这一历史任务，则需要另外的人来承担。

汉、魏之际，承继、弘传世高之学的，除上文已经提到的严佛调之外，另据《祐录》卷六所载康僧会撰写的《安般守意经序》的记载，还有“南阳韩林，颍川皮业，会稽陈慧”（梁《僧传·安清传》因之）。康僧会说：“此三贤者，信道笃密，执德弘正，烝烝进进，志道不倦。”韩、皮、陈三人，同严佛调一样，都

是安世高的及门弟子。康僧会受学于陈慧，并协助陈慧撰写《安般守意经注》，算是安世高的再传弟子。（梁《僧传·安清传》还有所谓“尊吾道者，居士陈惠；传禅经者，比丘僧会”之说。）不过，当时，由于历史的原因，安世高一系的禅学，似乎并未得到更为广泛的传播；只有到了南北朝时的北方，同样由于历史的原因，禅学形成了当时佛教的“北统”，而其渊源，则自应上溯到世高。所以，安世高译、传了佛教的禅学，而这一系学说得以发扬光大的，则是南北朝的北朝。

第二节　支娄迦谶的译经及其《般若》学思想

《祐录》卷一三、梁《僧传》卷一（《译经上》），都把《支娄迦谶传》列为第二名。《祐录·支娄迦谶传》称：

> 支谶，本月支国人也。操行淳深，性度开敏，禀持戒法，以精勤著称。讽诵群经，志存宣法。汉桓帝末，游于洛阳。以灵帝光和、中平之间，传译胡文，出《般若道行品》、《首楞严》、《般舟三昧》等三经；又有《阿阇世王》、《宝积》等十部经（按：梁《僧传·支娄迦谶传》说是“……等十余部经”），以岁久无录，安公校练古今，精寻文体，云似谶所出。凡此诸经，皆审得本旨，了不加饰，可谓善宣法要、弘道之士也。后不知所终。

安世高“以汉桓帝之初，始到中夏”；支娄迦谶，则于“汉桓帝末，游于洛阳”。安世高“以汉桓帝建和二年（148）至灵帝建宁（168—172）中，二十余年，译出三十余部经”；支娄迦谶，则“以灵帝光和（178—184）、中平（184—189）之间，传译胡文，出《般若道行品》、《首楞严》、《般舟三昧》等三经”。则支谶之来华、

译经，约与世高先后同时而稍晚。从僧祐给予支谶的评语中，可以想见，支谶确也是一位自律较严的人。这样一位“以精勤著称”、“志存宣法”的外国译师，在洛阳从事一个时期的佛经翻译工作之后，却“不知所终”。则又可以想见，支谶，原也是一位放浪形骸的方外僧人。

关于支谶的译经，上述《祐录·支娄迦谶传》说是“三经”；加上道安认为“似谶所出”的，共十三部。《祐录》卷二《新集经论录》里，对于支谶译经，是如下记载的：

《般若道行品经》十卷或云《摩诃般若波罗密经》。或八卷。光和（按：原文误“光”为“先”）二年十月八日出。

《首楞严经》二卷中平二年十二月八日出。今阙。

《般舟三昧经》一卷《旧录》云《大般舟三昧经》。光和二年十月八日出。

《屯真陀罗经》二卷《旧录》云《屯真陀罗王经》。别录所载，《安录》无。今阙。

《方等部古品日遗日说般若经》一卷今阙。

《光明三昧经》一卷出别录，《安录》无。

《阿阇世王经》二卷安公云：出《长阿含》。《旧录》：《阿阇贳经》。

《宝积经》一卷安公云：一名《摩尼宝》。光和二年出。《旧录》云《摩尼宝经》二卷。

《问署经》一卷安公云：出《方等》部。或云：《文殊问菩萨署经》。

《胡般泥洹经》一卷今阙。

《兜沙经》一卷

《阿閦佛国经》一卷或云《阿閦佛刹诸菩萨学成品经》。或云《阿閦佛经》。

《孛本经》二卷今阙。

《内藏百品经》一卷安公云：出《方等》部。《旧录》云《内藏百宝经》。遍校群录，并云《内藏百宝》，无《内藏百品》。故知即此经也。

右十三部（按：应为“十四部”），凡二十七卷。汉桓帝、

灵帝时，月支国沙门支谶所译出；其《古品》以下，至《内藏百品》，凡九经（按：应为“凡十经”），安公云：“似支谶出也。”

则确为支谶的译经，仅有三部；道安认为“似支谶出”的，则有十一部（如此，则梁《僧传·支娄迦谶传》说是“……等十余部”，更较准确）。两项合计，共十四部。关于支谶译经，吕澂先生亦有所考证：

支谶所译的佛经究竟有几种，因当时未记载，很难确定。在晋道安著述经录时，据他所见写本，年代可考的只有三种：

一、《般若道行经》十卷（光和二年即公元179年译）。

二、《般舟三昧经》二卷（现存本三卷，译年同上）。

三、《首楞严经》二卷（中平二年即公元185年译）。

此中《首楞严》一种，现在缺佚。另外，从译文体裁上比较，道安认为像是支谶所译的有九种：四、《阿阇世王经》二卷。五、《宝积经》（一名《摩尼宝经》）一卷。六、《问署经》一卷。七、《兜沙经》一卷。八、《阿閦佛国经》一卷。九、《内藏百宝经》二卷。一〇、《方等部古品日遗日说般若经》一卷。一一、《胡般泥洹经》一卷。一二、《孛本经》二卷。此中后三种现在都缺佚。又支敏度《合首楞严记》里提到而为道安所未见的，还有：一三、《屯真陀罗所问如来三昧经》一卷。综计起来，支谶译籍现存九种，缺本四种。僧祐《出三藏记集》依据《别录》加了《光明三昧经》一卷，这是支曜译本的误记。费长房《历代三宝记》又依各杂录加了《大集经》等八种，也都出于附会，不可信。（《略讲》附录《支娄迦谶》，页288—289）

晋支愍度称道支谶“博学渊妙，才思测微，凡所出经，类多深玄，

贵尚实中，不存文饰”（《祐录》卷七《合首楞严经记》）。表明支谶译经，也是质胜于文。同安世高译经基本上都属小乘的情况正好相反，支谶译经，则基本上都属大乘。所以，从中国佛教思想史上说来，支谶可说是翻译大乘佛经的第一人。

在支谶的译经中，对于以后的佛教发展具有重大影响的，便是十卷、三十品的《道行般若》①。

《道行般若》，是《般若》系经典。说来也巧，在印度佛教的发展史上，最早出现的大乘佛教派别，就是以《般若》系经典（以及稍后一些的《三论》）为代表的空宗；而最先传入中国的大乘经典，却也正是属于这一思想体系的《道行般若》。这并不是历史的巧合，而是有其必然性的。下面，略为简介《道行般若经》的基本内容。

> 菩萨行般若波罗蜜，色不当于中住，痛痒（受）、思想（想）、生死（行），识不当于中住。……设住其中者，为不随般若波罗密教。（《道行般若经》卷一《道行品》第一。下引经文，只注卷数、品名）

《道行般若》，也是从观察色、受、想、行、识的五阴开始的。这里，是说修般若行的菩萨，不应当执著（或安住②）于五阴之中。如“住”五阴中，那就是背离了《般若》教义。（从对“五阴”的

---

① 《道行般若》三十品的品目如下：一、道行品；二、难问品（以上，卷一）；三、功德品（卷二）；四、沤惒拘舍罗劝助品；五、泥犁品；六、清净品（以上，卷三）；七、叹品，八、持品；九、觉品（以上，卷四）；十、照明品；十一、不可计品；十二、譬喻品；十三、分别品；十四、本无品（以上，卷五）；十五、阿惟越致品；十六、恒竭优婆夷品（以上，卷六）；十七、守空品；十八、远离品；十九、善知识品（以上，卷七）；二十、释提桓因品；二十一、贡高品；二十二、学品；二十三、守行品；二十四、强弱品（以上，卷八）；二十五、累教品；二十六、不可尽品；二十七、随品；二十八、萨陀波伦菩萨品（以上，卷九）；二十九、昙无竭菩萨品；三十、嘱累品（以上，卷十）。

② 《般若》系经典中所谓“住”，一般均含二义：一、计较，执著义；二、安住，住在义。如《金刚经》所谓“应无所住，而生其心”的“住”，即是适例。

译名中可以看出，支谶译经，是承袭安世高的译法的。）

色、痛痒、思想、生死、识不受，……色、痛痒、思想、生死、识亦不受。（同上）

是时为不入色，……是时亦不入痛痒、思想、生死、识。（同上）

既然“不住”，自也“不受”、“不入”。为什么要这样呢？

……知色之本无，如知色本无，痛痒、思想、生死、识亦尔。（卷五《照明品》第十）

这里，“本无”，应是“性空”[①] 一词的老、庄化译语。那末，色等五阴，既是“本无”，又为什么现见有色等五阴呢？

色是幻，幻是色；幻与痛痒、思想、生死、识等无异。（卷一《道行品》第一）

人们眼前见到的色等五阴，乃是“幻有”耳。所谓“幻有”，也就是缘起有。“生者，灭者，皆有因缘”（卷九《不可尽品》第二十六）。色等五阴，生、灭皆由因缘，也就是因缘而生，因缘而灭。因为是靠各种“因缘”而有，那就不能算是真有，而只能是一种“幻有”。“幻有”无性，所以是“本无”（性空）。这也正是《般若》系经典所倡导的“缘起性空”（或“性空缘起”）之意。既是“本无”，又是“幻有”，这个道理还是挺深奥的。

佛言：诸法甚深，色、痛痒、思想、生死、识甚深。何等为色、痛痒、思想、生死、识甚深？如本无：色、痛痒、思

① “性空”（亦称“空性”）一词，在《般若》系经典里，亦常译为“如”、“实相”、“真如”等等。但是，应该指出：大乘空宗所讲的“如”或“真如”，和大乘有宗（这里，特别是指“真如缘起”论——真心一元论一系的大乘有宗，亦即大乘有宗中的“性宗”）所讲的“如”或“真如”，有着根本的不同：前者，指的是“缘起有、自性空”的“性空”（或“空性”），它但“空诸所有”，并不“实诸所无”；而后者，指的则是最高的“物自体”，也就是“本体”——它是宇宙实体，世界本源。所以，尽管大乘的空，有两系都使用“如”或“真如”这一范畴，但它们的含义，却是迥不相同的。

想、生死、识本无，尔故甚深！（卷六《恒竭优婆夷品》第十六）

色等五阴，看来似有（缘起有——“幻有“），其实“本无”（自性空——“性空”），个中道理，实在“甚深”难懂。

佛语须菩提：色、无著、无缚、无脱，何以故？当来色之自然，故为色。痛痒、思想、生死、识，无著、无缚、无脱，何以故？识之自然，故为识。过去色，无著、无缚、无脱，何以故？过去色之自然色故；当来色，无著、无缚、无脱，何以故？当来色之自然色故；今现在色，无著、无缚、无脱，何以故？色之自然色故。过去痛痒、思想、生死、识，无著、无缚、无脱，何以故？过去识之自然故；当来识，无著、无缚、无脱，何以故？过去识之自然故；当来识，无著、无缚、无脱晓，何以故？当来识之自然故；今现在识，无著、无缚、无脱，何以故？识之自然故。用是故，须菩提！般若波罗蜜甚深，少有信者。（卷三《清净品》第六）

这里，又用了“自然”这么一个老、庄化的词。看来，支谶来华后，也颇受了道家思想的影响！能够如实了解色等五阴都是“缘起、性空”而顺其“自然”，不于“幻有”上著有，不于“性空”上耽空，那就能够对于色等五阴“无著”、“无缚”也“无脱”。知是“性空”，自可“无著”、“无缚”；知是“幻有”，自也不必执意超脱（“无脱”）。这种“甚深”的道理，懂得的不多，因而“信者”也少。

何所是本无，是欲有所得者，是亦本无。怛萨阿竭（按：“怛萨阿竭”，以后译为“多陀阿伽多”，意为“如来”，即“佛”）亦本无，因慧如住。何谓所本无，世间亦是本无。如诸法本无，须陀洹道亦本无，斯陀含道亦本无，阿那含道亦本无，阿罗汉道、辟支佛道亦本无，怛萨阿竭亦复本无。一

本无，无有异。无所不入，悉知一切。是者须菩提，般若波罗蜜即是本无。（卷五《照明品》第十）

不仅色等五阴是本无，即如二乘圣果以及佛位，都是本无。“般若波罗蜜”亦是本无。一切都是本无，没有差异。

诸法无所从生，为随怛萨阿竭教，是为本无。本无亦无所从来，亦无所去。恒萨阿竭本无，诸法亦本无；诸法亦本无，怛萨阿竭亦本无。……一本无等，无异本无，无有作者，一切皆本无，亦复无本无。……过去本无，当来本无，今现在怛萨阿竭本无，等无异；是等无异；为真本无。……是本无甚深甚深！（卷五《本无品》第十四）

“诸法亦本无”，“一切皆本无”，这才是“真本无”。这也可说是一“无”（空）到底了。

须菩提白佛言：何等为阿耨多罗三耶三菩（按：这个词以后译为“阿耨多罗三藐三菩提”，意为“无上正等正觉”，即佛果位）？佛言：本无是也。是本无不增不减，常随是念不远离，是即为近阿耨多罗三耶三菩坐。（卷六《怛竭优婆夷品》第十六）

佛位本无。常念本无，即近佛位。

若菩萨闻本无，心不懈怠，是菩萨会当得佛也。……菩萨闻本无，等无异，心不懈怠，会当得佛。（卷五《本无品》第十四）

闻说“本无”，“心不懈怠”，即当“得佛”——而“佛”既然也是“本无”，则“得佛”就是“得本无”，也就是“无所得”。

般若波罗蜜亦本无如是。譬如梦中，与女人通，视之本无；般若波罗蜜亦本无如是！（卷一〇《昙无竭菩萨品》第二十九）

本来在讲极其重要的“本无”教义，竟然又同梦遗扯在一起。这

真是用最不神圣的语言，来宣讲最神圣的教义；或者说：把高尚的教义，也纳入了污秽之中。写到这里，还有一段经文，也不能不引：

譬如淫泆之人，有所重爱端正女人，与共期会，是女人不得自在，失期不到。是人宁有意念之否耶？须菩提言：其人有念思想：当到，欲与相见，坐起、宿止、言语。佛言：其人未到之间，能有几意起念？须菩提言：是意甚多甚多！佛言：菩萨念深般若波罗蜜，如是一日心不转者，却生死若干劫；菩萨学般若波罗蜜，（当）如……所说思念。（卷六《怛竭优婆夷品》第十六）

把“菩萨”对于“深般若波罗蜜”的“清净”之“念”，居然又同男女幽会、女方失约、男的因“欲火中烧”而产生了“甚多甚多”同女人“坐起、宿止、言语”等等淫欲之念联系在一起，这也算是一种“染净不二”吧！

幻如人，人如幻。我呼须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉、辟支佛道悉如幻；正使佛道，我亦呼如幻！……乃至泥洹，亦复如幻；……设复有法出于泥洹，亦复如幻！（卷二《难问品》第二）

“本无”而有，都是“幻有”。从体性上说，一切“本无”；从现象上说，一切“如幻”。二乘圣果如幻，佛道如幻，泥洹如幻——“设复有法出于泥洹，亦复如幻”。

空本无所从来，去亦无所至，佛亦如是；无想本无所从来，去亦无所至，佛亦如是；无处所本无所从来，去亦无所至，佛亦如是；无所从生本无所从来，去亦无所至，佛亦如是；无形本无所从来，去亦无所至，佛亦如是；幻本无所从来，去亦无所至，佛亦如是；野马本无所从来，去亦无所至，佛亦如是；梦中人本无所从来，去亦无所至，佛亦如是；泥

洹本无所从来，去亦无所至，佛亦如是；想像本无所从来，去亦无所至，佛亦如是；无有生无有长本无所从来，去亦无所至，欲（按：欲，似应作“当”）知佛亦如是；无所适本无所从来，去亦无所至，欲知佛亦如是；虚空本无所从来，去亦无所至，欲知佛亦如是；经果本无所从来，去亦无所至，欲知佛亦如是；本端本无所从来，去亦无所至，欲知佛亦如是。（卷九《萨陀波伦菩萨品》第二十八）

一口气列举了“空”至“本端”的十五个“本无所从来，去亦无所至”，结论是“佛亦如是”！这可说是用另一种语言来表达“本无”的教义。

……说色、痛痒、思想、生死、识空，说诸法空，是亦无所从来，亦无所从去。诸法空，诸法无有想，诸法无有处，诸法无有识，诸法无所从生。诸法空，诸法如梦，诸法如一，诸法如幻，诸法无有边，诸法无有是，皆等无有异。（卷五《分别品》第十三）

这可说是在“综合”地表达《般若》思想：“诸法空”，“诸法如梦”、“如幻”——这也就是所谓的“自性空”、“缘起有”。

经法本净，亦无所得。（卷八《强弱品》第二十四）

“亦无所得”，这就是结论——《般若》系思想的结论。因为“诸法本无”，“诸法皆空”，所以，归根结柢，“亦无所得”。

阿难白佛言：无有说檀波罗蜜者，亦不说尸（罗）波罗蜜者，亦不说羼提波罗蜜，亦不说惟逮（按：即精进）波罗蜜，亦不说禅波罗蜜，亦无有说是名者，但共说般若波罗蜜者，何以故？天中天！（卷二《功德品》第三）

本来，菩萨是讲究修行布施（檀那）、持戒（尸罗）、忍辱（羼提）、精进（惟逮）、禅定、智慧（般若）的“六度”（六波罗蜜——“波罗蜜”，意为“到彼岸”）的，而在《道行般若经》里，却是光

“说”“般若”，而不“说”其余五度，甚至连它们的名字也不提一个，这是怎么回事呢？ 我的“天中天”！ ——“天中天”，是对于“佛”的另一种尊称。 意谓佛乃“天中”之“天”（以后译为“世尊”——世间之尊，词义更雅）。所谓“天上天下无如佛，十方世界亦无比，世间所有我尽见，一切无有如佛者”，即是此意。

佛语阿难：般若波罗蜜于五波罗蜜中最尊；云何阿难？不作布施，当何缘为檀波罗蜜！……不作戒，当何缘为尸波罗蜜？不作忍辱，当何缘为羼提波罗蜜？不作精进，当何缘为惟逮波罗蜜？不作一心，当何缘为禅波罗蜜？不作智慧，当何缘为般若波罗蜜……？

阿难言：如是天中天！不行布施，不为檀波罗蜜……；不行戒，不为尸波罗蜜；不行忍辱，不为羼提波罗蜜；不行精进，不为惟逮波罗蜜；不行一心，不为禅波罗蜜；不行智慧，不为般若波罗蜜……，为非般若波罗蜜。

佛言：如是阿难！般若波罗蜜于五波罗蜜中最尊。譬如极大地，种散其中，同时俱出，其生大株。如是阿难！般若波罗蜜者是地，五波罗蜜者是种，从其中生，萨芸若（按：正译为“萨婆若”，意为“一切智”，即佛智）者，从般若波罗蜜成。如是阿难！般若波罗蜜于五波罗蜜中极大尊，自在所教。（卷二《功德品》第三）

《道行般若经》中之所以只“说”般若波罗蜜者，乃是因为，对其余五波罗蜜说来，般若“最尊”；佛位的“一切智”（或称“一切种智”），就是由于般若波罗蜜而得成就的。所以在《道行》经中，只“说”般若，不及其余。这应该说也是《般若》系所有经典之所以一律题名为各种《般若》的共同理由吧。由于般若波罗蜜是如此的优胜，所以，如果抛开般若而修其余，那就：

譬如狗子，从大家得食，不肯食之，仅从作务者索食！如是须菩提，当来有菩萨弃深般若波罗蜜，反索枝掖般若波罗蜜，为随异经求，便堕声闻、辟支佛道。（卷四《觉品》第九）

把“弃深般若”而“反索枝掖”（掖，当同叶）“波罗蜜”者，竟然比做“不肯”吃“大家”（富豪之家）之“食”、反而从贫穷人家（“作务者”，即贫穷的劳动者家庭）“索食”的狗。这位“天中天”也太不文雅了。

下面的一段经文，则是更加“展开”地广谈各种“波罗蜜”：

须菩提[1]白佛言：无极波罗蜜，如空无有极，天中天！一、等波罗蜜者，于诸法悉平等，天中天！二、恍惚波罗蜜者，为本空，天中天！三、无上波罗蜜，于诸法无所著，天中天！四、无人波罗蜜，无有身，天中天！五、无所去波罗蜜，无所至，天中天！六、无所有波罗蜜，无所持，天中天！七、无有尽波罗蜜，无有极，天中天！八、无所从生波罗蜜，无所灭，天中天！九、无所作波罗蜜，无有造者，天中天！十、不知波罗蜜，无所得，天中天！十一、无所至波罗蜜，无所到（按：这与第五，其实重复），天中天！十二、无垢波罗蜜，用净故，天中天！十三、无著波罗蜜，无所得（按：这一“无所得”，又同第十重复了），天中天！十四、梦波罗蜜，无有我，天中天！十五、清净波罗蜜，无瑕秽，天中天！十六、不可见波罗蜜，无有处，天中天！十七、定波罗蜜，不动摇，天中天！十八、无念波罗蜜，悉平等，天中天！十九、不动摇波罗蜜，法不移（按：这与十七，也似重复），天中天！二十、无欲波

① 须菩提，意为“善现”，系释迦的十大弟子之一。被称为“解空”第一。

罗蜜，本无故，天中天！二十一、无所生波罗蜜，无所向，天中天！二十二、寂波罗蜜，无有想，天中天！二十三、无恚波罗蜜，无有恨，天中天！二十四、无人波罗蜜（按：这一“波罗蜜”，又同第四重复了），本无故，天中天！二十五、不观波罗蜜，无所从起，天中天！二十六、不至边波罗蜜，无所止，天中天！二十七、不腐波罗蜜，无有败，天中天！二十八、无不入波罗蜜，诸罗汉、辟支佛所不及，天中天！二十九、不乱波罗蜜，无有误，天中天！三十、不可量波罗蜜，无有小法，天中天！三十一、无形波罗蜜，于诸法无所罣碍，天中天！三十二、不可得波罗蜜，无所生，天中天！三十三、无常波罗蜜，不可坏，天中天！三十四、无苦波罗蜜，诸法不相侵，天中天！三十五、无我波罗蜜，于诸法无所求，天中天！三十六、空波罗蜜，于诸法不可得，天中天！三十七、无有想（按：想，有本作“相”）波罗蜜，于诸法无所出，天中天！三十八、力波罗蜜，于诸法为有胜，天中天！三十九、不可计佛法波罗蜜，于诸法出计去，天中天！四十、自然波罗蜜，般若波罗蜜是，天中天！四十一、于诸法亦无，自然故。（卷四《叹品》第七）

从“无极”波罗蜜算起，一口气讲出了四十一个（原文的第“四十一”，实际上应该算是第“四十”的释文，所以这里不计算它）不同名称（虽然有所重复）、不同含义（虽然也有所重复）的“波罗蜜”，而其中心意思，则是“无”（和“不”），末了则归之于老、庄化的“自然”；最后，“诸法亦无，自然故”——仍归之于“无”。《道行》里的“无”，其实也就是“空”；一切皆“无”，也就是一切皆“空”。尽管在某些译语上，《道行》反映出了它那种早期译典的不可避免的不成熟性，但是，在表达“一切皆空”这一《般若》系的中心思想上，《道行》所讲的，还是相当清楚的；

《道行》并没有因为某些译语上的缺陷，而影响其对于《般若》中心思想的表述。

下面的两段经文，也颇有意思：

舍利弗[1]白佛言：清净者，天中天！为甚深。佛言：甚清净。

舍利弗言：清净为极明，天中天！佛言：甚清净。

舍利弗言：清净无有垢，天中天！佛言：甚清净。

舍利弗言：清净无有瑕秽，天中天！佛言：甚清净。

舍利弗言：清净无所有，天中天！佛言：甚清净。

舍利弗言：于欲而无欲清净，天中天！佛言：甚清净。

舍利弗言：于色而无色清净，天中天！佛言：甚清净。

舍利弗言：无所生为无色，甚清净，天中天！佛言：甚清净。

舍利弗言：于有智而无智，甚清净，天中天！佛言：甚清净。

舍利弗言：于智如无智者，甚清净，天中天！佛言：甚清净。

舍利弗言：于色如有智、无有智者，甚清净，天中天！佛言：甚清净。

舍利弗言：于痛痒、思想、生死、识如有智、无有智者，甚清净，天中天！佛言：甚清净。

舍利弗言：般若波罗蜜甚清净，萨芸若者不增不减，天中天！佛言：甚清净。

舍利弗言：般若波罗蜜甚清净，于诸法中无所取，天中

---

① 舍利弗，意为“身子”。据说他的母亲长得很美丽，“身”即指其母；“身”之“子”，故名。系释迦的十大弟子之一。被称为智慧第一。

天！佛言：甚清净。（卷三《清净品》第六）

舍利弗一连讲了十四种清净、甚清净，而“天中天”则一律“一言以蔽之”曰“甚清净”！从舍利弗所列举的十四种不同含义中，可以看出，他所讲的清净、甚清净，略有三义：一、清白洁净义，诸如“极明”、“无有垢”、“无有瑕秽”、“于欲而无欲”等等，均属于此。二、空无所有义，诸如“无所有”、“于色而无色”、“无所生为无色”、“于有智而无智”、以至“于诸法无所取”等等，均属于此。三、深奥义，“为甚深”。第三种含义，可说是前二义的综合——因为具有前面的两种含义，所以这里讲的“清净”、“甚清净”，其义就“甚深”。而佛陀一言以蔽之的“甚清净”，自然也具有如此三义。而这，也正是《般若》系经典一般所讲的“清净”（以及“甚清净”）一词所包含的意义。

须菩提白佛言：我者清净，色亦清净，天中天！佛言：本清净。

须菩提言：故曰我清净，痛痒、思想、生死、识亦清净，天中天！佛言：本清净。

须菩提言：我者清净，道亦清净，天中天！佛言：本清净。

须菩提言：我者清净，萨芸若亦清净，天中天！佛言：本清净。

须菩提言：我者清净无端绪，天中天！佛言：本清净。

须菩提言：我者清净无有边，色亦无有边，天中天！佛言：本清净。

须菩提言：我者清净无有边，痛痒、思想、生死、识亦无有边，天中天！佛言：本清净。

须菩提言：般若波罗蜜者，亦不在彼，亦不在是，亦不在中间，天中天！佛言：本清净。

须菩提白佛言：菩萨摩诃萨[1]知是者，为行般若波罗蜜；有想者，便离般若波罗蜜远已。佛言：善哉善哉！须菩提！有字者，便有想，以故著！（同上）

如同答复舍利弗的意见一样，这里对于须菩提连续八义的答复，也是一言以蔽之曰“本清净”。“甚清净”，意谓甚为清净；“本清净”，则意谓本来清净。与舍利弗所讲“清净”含有三义略有不同，须菩提讲的“清净”，则主要是指空义。所以，须菩提最后说：凡是知道这个道理（也说是“诸法空”义）的菩萨、大菩萨，便是修行般若波罗蜜；反之，如果“有想”者，那就是远远地背离了般若波罗蜜！佛陀赞赏了须菩提的这一见解；而且补充说：凡是执有语言文字（名词、概念）的，便要产生各种妄想（包括逻辑推理），因而就要有所执著。这些话的核心意思，就是：一切皆空，无可取、著。于此可见，同所有《般若》系经典一样，《道行般若》所反复阐述的，也可以一言以蔽之曰：一切皆空；或者一字以蔽之曰：空！

最后，在《道行般若经》里，还有两位“菩萨”，也颇值得一提：

其一，名曰昙无竭菩萨。

从是东行……二万里，国名犍陀越，王治处其国丰熟，炽盛富乐，人民众多。其城纵广四百八十里，皆以七宝作城，其城七重，其间皆有七宝琦树；城上皆有七宝，罗縠缇缦，以复城上；其间皆有七宝交露垂铃。四城门外，皆有戏庐。绕

---

① “菩萨”的全称是“菩提萨埵”，意谓“觉有情”，凡有二义：一、觉之有情，即有觉悟的有情；二，觉于有情，即去化导迷误有情，令他们也都觉悟过来。“有情”一词，泛指“众生”，特指人、天。菩萨，或为人，或为天，但决不会堕入畜生之类的其它的“众生”之中。“摩诃萨”，全称是“摩诃萨埵”，意谓“大有情”——这里，则是指“大菩萨”。

城有七重池水；水中有杂种优钵莲花、拘文罗华、不那利华、须犍提华，末愿（按：愿，有本作“须”）犍提华，皆水池中生。陆地有蒲萄华。如是众华，数千百种。……池中有七宝之船，其人乘船娱乐戏沱中。城中皆行列五色幢幡，……音乐之声，数千百种，日日不绝。……其城中无有异人，皆是菩萨；……皆共居其中，快乐不可言，……其国中有菩萨，名昙无竭，在众菩萨中最高尊，有六百八十万夫人、姝女共相娱乐！犍陀越国中诸菩萨，常共恭敬昙无竭，为于国中央施高座，随次转下施座，中有黄金座、白银座、琉璃座、水精座；座（上）皆有杂色文绣绲绥，座间皆散杂种香花，座上皆施杂宝交露之盖；中外周匝，皆烧名香。昙无竭菩萨常于高座上为诸菩萨说般若波罗蜜！中有听者，中有书者，中有学者，中有讽者，中有守者。……（卷九《萨陀波伦菩萨品》第二十八）

这位“昙无竭菩萨”：

为人幼少，颜貌姝好，光耀明照，为数千巨亿人中说般若波罗蜜。（同上）

就是这么一个“为人幼少，颜貌姝好”、富逾帝王、穷奢极欲、常“有六百八十万夫人、姝女共相娱乐”（相比之下，唐明皇也要相形见绌啊！）的（他显然是一个最高的统治者、最大的剥削者的形象！）昙无竭，竟然也是一位“常于高座上为诸菩萨说般若波罗蜜”法、“为数千巨亿人中说般若波罗蜜”法的“最高”“最尊”的大菩萨！这个昙无竭，可真算得上是一个口中说空、行在有中的活典型。

其二，名曰萨陀波伦菩萨。

“年尚幼少、端正如是”的萨陀波伦菩萨，为了要向昙无竭菩萨求学“般若波罗蜜”法，便自“卖身”，这一行动，感动了一位

好心肠的“长者女”：

是时长者女语萨陀波伦菩萨：……汝莫自困苦乃尔，我自与金银、珍宝、琦物，我自与五百婇女相随行。……女便自取金银、杂宝、珍琦好物，……以五百乘车载自重，五百侍女自副。（卷九《萨陀波伦菩萨品》第二十八）

……长者女及五百女人白萨陀波伦菩萨言：我曹辈愿为师作婢！愿持身命自归！愿为师给使；共持五百乘车珍宝所有以上师。……是时，萨陀波伦菩萨悉受五百女人（按：应为“五百零一个女人”）及五百乘车珍宝。……既受已，萨陀波伦菩萨欲持上师，白昙无竭菩萨言：愿持身自上，及五百女人（按：同样，应为“五百零一个女人”）、五百乘车珍宝以上大师。……是时，昙无竭菩萨欲使萨陀波伦菩萨成其功德故悉受五百女人及五百乘车珍宝；既受已，复持反遗萨陀波伦菩萨，即自言：持五百女人为汝给使！及五百乘车珍宝。……（卷一〇《昙无竭菩萨品》第二十九）

这位萨陀波伦菩萨，虽然比不上昙无竭菩萨那样的豪富，但他终究由于“长者女”对他的倾慕而占有了五百零一个妙龄少女和五百车的金银、珍宝！这，自然也非一般的有产者所可比拟①。

《道行般若》里，分别为这两位“菩萨”专立品章：其一，叫做《萨陀波伦菩萨品》（第二八）；其二，叫做《昙无竭菩萨品》（第二九）。这一方面表明，《道行般若》对于这两位菩萨十分重视；另一方面又表明，这两位菩萨在《道行般若》里地位十分重要。同时，这一情况又表明了：大讲“本无”的《道行般若经》，到头来，

① 鸠摩罗什译的《小品般若波罗蜜经》里，也有《萨陀波伦品》（第二七）和《昙无竭品》（第二八——两品均在卷一〇内），意思相同，译文更较畅达，可以参阅。

又是何等的倾心于“幻有”（其实是“真有”）啊[①]！

支谶翻译了《道行般若》，表明了他的思想也是属于这一体系的。当然，同安世高翻译禅经，但在当时并未曾产生多大影响，而其影响却“及于后世”的情况一样，支谶译《般若》，同样是这种情况：《般若》思想，在汉代并未产生多大影响；而到了魏晋之际（特别是两晋），却“大放光彩”（而到了南北朝时，并进而形成了佛教的“南统”。这，自然也是由于时代的原因）。不过，支谶的译出《般若》系经典，却也标志着：中国佛教，即将进入一个新时代，进入一个由汉代佛教的朴质无文而发展为大兴佛教的义理之学的时代。所以，支谶的译出《道行般若》，一方面，意味着汉代佛教的基本结束；另方面，又意味着佛教的新时期的即将到来。

① 关于“菩萨”的阶级属性以及他们在佛教里的地位和影响，本书中编第六章第二节《支谦及其译经》里，将论及之，这里且从略。

中编　魏晋佛教思想

第五章　时代背景

第一节　世乱时艰的魏晋之世

魏（三国：220－265）、晋（265－420）之世，是两汉之后的一个大动乱的时代①。

《三国志·吴书·孙皓传》裴松之注引陆机《辨亡论·下篇》称："昔三方之王也，魏人据中夏，汉氏有岷、益，吴制荆、扬而奄交、广。曹氏虽功济诸华，虐亦深矣，其民怨矣。"这就是说，据有"中夏"的曹魏，虽然"功济诸华"，但却也虐深、民怨。曹魏之兴，始于曹操。而曹操，则是靠镇压黄巾起义而起家的。《三国志·魏书·武帝纪》称："遂进兵击黄巾于寿张东。……追黄巾至济北。……冬，受降卒三十余万，男女百余万口，收其精锐者，号为青州兵。"这支由黄巾降卒改编的"青州兵"，成了曹操的起

① 关于魏晋之世的阶级关系、土地占有、经济剥削等方面的情况，学术界已经有很多论述，无需重复，本节只拟就当时的政治动乱、人民苦难的情况，略述及之。

家本钱。就是靠了这支“青州兵”，曹操才有可能经略四方，诛除异己，终于为曹魏的封建统治争得了权利，奠定了基础。在曹操征战方浓之际，已经深深地虐及黎民了。早在建安六年（201），曹操就自己承认：“吾起义兵，为天下除暴乱。旧土人民，死丧略尽！国中终日行，不见所识，使吾凄怆伤怀。”（《三国志·魏书·武帝纪》）虐民之惨，连曹操本人都深感“凄怆伤怀”。“大兵之后，必有凶年”。当时，有些地区，“蝗虫起，百姓大饥”，“谷一斛五十余万钱，人相食”（同上）。“是时天下户口减耗，十裁一在”（《三国志·魏书·张绣传》）。汉献帝“兴平、建安之际（按：时当公元2世纪末、3世纪初），海内凶荒，天子奔流，白骨盈野！……遂有寇戎，雄雌未定，割剥庶民，三十余年”（《后汉书·郡国志一》刘昭注引《帝王世纪》）。“及……文帝（按：指曹丕）受禅，人众之损，万有一存”（同上）。黄初四年（223），曹丕自己承认：“丧乱以来，兵革未戢，天下之人，互相残杀。”（《三国志·魏书·文帝纪》）这里，曹丕笼统地说“天下之人，互相残杀”，是不确切，也是不公道的。应该指明“天下之人”，是在曹操这些封建头子们的驱逼之下而被迫地“互相残杀”的。到了蜀汉刘禅的时候，“乃者汉氏失统，六合震扰。……自是以来，干戈不戢，元元之民，不得保安其性，几将五纪”（《三国志·蜀书·后主传》）。魏元帝（曹奂）景元四年（263）平蜀时，蜀“送上士民簿，领户二十八万，男女口九十四万，带甲将士十万二千，吏四万人”。一个仅有“二十八万”户的地区，竟有“带甲将士十万二千，吏四万人”。可以想见蜀汉人民所受压迫、剥削之惨重！到了东吴孙皓的时候，“汉室失统，九州分裂”；“三国鼎立已来，更相侵伐，无岁宁居”（《三国志·吴书·孙皓传》）。而孙皓，更是“粗暴骄盈”，残民以逞，“或剥人之面，或凿人之眼”。在这样一个暴君统治之下，东吴人民所受苦难之深重，更可以想见，晋武帝（司马炎）太康元

年（280）平吴时，“收其图籍，领州四，郡四十三，县三百一十三，户五十二万三千，吏三万二千，兵二十三万，男女口二百三十万，……后宫五千余人”（《三国志·吴书·孙皓传》裴松之注引《晋阳秋》。《晋书·武帝纪》无“后宫五千余人”，其余全同）。一个小小的东吴之主，“后宫”竟然也有“五千余人”，可见孙皓其人，既残暴又荒淫。

毛玠曾经说过：“今天下分崩，国主迁移，生民废业，饥馑流亡，公家无经岁之储，百姓无安固之志，难以持久。”（《三国志·魏书·毛玠传》）这些话，可说是基本上概括了三国时的总形势。

据《晋书》卷一四《地理志上》的记载：“至桓帝永寿三年，户千六十七万七千九百六十，口五千六百四十八万六千八百五十六。”[①] 而到了晋武帝太康元年（280），“平吴，大凡户二百四十五万九千八百四十，口一千六百一十六万三千八百六十三”。这就是说，从汉桓帝永寿三年（157）到晋武帝太康元年（280）的一百二十多年间，人口竟然锐减了五分之四！虽然人口的减少，不一定都是死亡了，荫蔽到豪强军阀、地主庄园而脱离了官方户籍的，也是户口减少的原因之一，但是，“无岁宁居”的“更相侵伐”、“干戈不戢”，致使“白骨盈野”，“万有一存”，则恐怕是当时户口如此锐减的主要原因。《后汉书·郡国志一》刘昭注引《帝王世纪》里，还有这样的记载：“昔汉（顺帝）永和五年（140），南阳户五十万，汝南户四十余万。方之于今，三帝鼎足，不逾二郡[②]。加有食禄、复除之民，凶年饥疾之难，见可供役，裁若一郡！以

① 据《后汉书·郡国志一》刘昭注引《帝王世纪》的记载：“至于孝桓……永寿二年，户千六百七万九百六，口五千六万六千八百五十六人”。则与《晋书·地理志上》的记载，有所不同。

② 同书记载：魏元帝曹奂“景元四年（263，是年灭蜀），与蜀通计，民户九十四万三千四百二十三，口五百三十七万二千八百九十一人”。所谓“不逾二郡”，当即指的这个“九十四万”多的“户”的数字。

一郡之人，供三帝之用，斯亦勤矣！”于此可以想见，魏（三国）世人民的苦难，是何等的深重。

两晋局势，尤为严重！且看西晋：

西晋（265—316），名义上有四个皇帝①，其实，除了仿照曹丕篡汉的故技，如法炮制，以篡魏室的司马炎（晋武帝）之外，其余三帝，都很可怜：

晋惠帝（司马衷，炎的次子），是一个听到虾蟆叫声便问道“此鸣者，为官乎？为私乎”?！看到饿死的百姓，竟说他们“何不食肉糜”的白痴！悍妇贾氏（惠帝后），乘机肆虐，迅即导致“八王之乱”②，终于断送了西晋王朝。“今司马氏父子兄弟自相鱼肉”，“迭相残灭，黎庶涂炭，靡所控告”（《晋书·载记一·刘元海》）。“晋室之乱，……由藩王争权，自相诛灭，遂使戎狄乘隙，毒流中原”（《晋书·祖狄传》）。在王室的“自相诛灭”中，惠帝首先被鸩杀（时年四十八岁）。就是在晋武帝的西晋“盛世”，局势也已相当严重。当时那种“上品无寒门，下品无势族”（《晋书·刘毅传》）、“豪右放恣，朝野溷淆”（《晋书·傅玄传》附《傅咸》）的豪贵政权，给人民带来的，只能是灾难。以致连傅咸也慨乎言之：“然泰始开元以暨于今，十有五年矣。而军国未丰，百姓不赡，一岁不登便有菜色者，诚由官众事殷，复除猥滥，蚕食者多而亲农者少也。……今之刺史，几向一倍。户口比汉十分之一，而置郡县更多。空校牙门，无益宿卫，而虚立军府，动有百数。五等诸侯，复坐置官属。诸所宠给，皆生于百姓。一夫不农，有受其饥；今之不农，不可胜计。纵使五稼普收，仅足相接；暂有灾患，便

① 即：武帝司马炎，惠帝司马衷，怀帝司马炽，愍帝司马邺。

② 司马炎死后，为了争夺权利，汝南王司马亮、楚王司马玮、赵王司马伦、齐王司马冏、长沙王司马乂、成都王司马颖、河间王司马颙、东海王司马越等八王，相继为乱。史称“八王之乱”。

不继赡。”①（同上）西晋初年，局势已如此惨淡，再加八王之祸，遂使“胡羯陵侮，宗庙丘墟”（《晋书·八王列传·序论》），西晋江山，一败而不可收拾。史称“西晋之政乱朝危，虽由时主，然而煽其风、速其祸者，咎在八王”（同上）。可谓有据之谈。

晋怀帝（司马炽）永嘉（307—313）之初，百姓“流移四散，十不存二，携老扶弱，不绝于路。及其在者，鬻卖妻子，生相捐弃，死亡委危，白骨横野，哀呼之声，感伤和气”。“府寺焚毁，僵尸蔽地，其有存者，饥羸无复人色，荆棘成林，豺狼满道！”（《晋书·刘琨传》）形势竟是如此的危殆、凄惨！永嘉五年（311），六月，前赵（匈奴）第二代皇帝刘聪的大将刘曜等，率兵攻陷洛阳，“遂焚烧宫庙，逼辱妃后，……百官士庶死者三万余人”②（《晋书·怀帝纪》）。刚刚做了四年多皇帝的司马炽，被虏至平阳（今山西临汾县），备受凌辱③，一年多之后，被害（时年三十岁）。京师被围时，“王师累败，府帑既

---

① 这是一方面的情况。另一方面，西晋初年，王公、官僚又广占土地。据《晋书·地理志上》记载：“武帝泰始元年，封诸王以郡国。邑二万户为大国，置上、中、下三军，兵五千人。邑万户为次国，置上军、下军，兵三千人。五千户为小国，置一军，兵千五百人。……公侯邑万户以上为大国，五千户以上为次国，不满五千户为小国。”另据《晋书·食货志》记载：“平吴之后，……国王公侯，京城得有一宅之处；近郊田，大国田十五顷，次国十顷，小国七顷。”“其官品第一至于第九，各以贵贱占田：品第一者占五十顷，第二品四十五顷，第三品四十顷，第四品三十五顷，第五品三十顷，第六品二十五顷，第七品二十顷，第八品十五顷，第九品十顷。而又各以品之高卑荫其亲属，多者及九族，少者三世。宗室、国宾、先贤之后及士人子孙亦如之。而又得荫人以为衣食客及佃客。……其应有佃客者，官品第一第二者佃客无过五十户，第三品十户，第四品七户，第五品五户，第六品三户，第七品二户，第八品第九品一户。”应该指出的是，这些限额，都只是官方规定，实际情况远不止此。从这些记载中可以看出：西晋之世（东晋情况也差不多），统治阶级的占有土地以及荫蔽客户、农佃的情况，是相当严重的。而这种情况，正反映出有晋一代压迫、剥削的惨重。

② 《十六国春秋·前赵录·刘聪》、《十六国春秋辑补》卷三《前赵录·刘聪》和《晋书·载记二·刘聪》等史书还均有如下记载：“曜于是害晋太子（按：《晋书》无“太子”）及诸王公（按：《十六国春秋》无“诸王公”）、百官已下三万余人，于洛水北筑为京观。”

③ 《晋书·怀帝纪》记载：怀帝被押解到平阳后，“刘聪以帝为会稽公”（按：《十六国春秋》和《晋书·载记二·刘聪》均说是封帝为“会稽郡公”，《十六国春秋辑补》则说是“以帝为特进左光禄大夫、平阳公”）。后“刘聪大会，使帝着青衣行酒”。不久，即被鸩杀。

竭，百官饥甚，比屋不见火烟，饥人自相啖食”（《晋书·食货志》）。“城内饥甚，人皆相食”（《晋书·载记二·刘聪》）。“自永嘉丧乱，百姓流亡，中原萧条，千里无烟。饥寒流陨，相继沟壑”，“华夏分崩，九州幅裂”（《晋书·载记九·慕容皝》）。国家败亡，生民涂炭，一至于此！

即位于长安的晋愍帝（司马邺），境况尤其凄惨。“愍皇西宅，馁馑弘多，斗米二金，死者太半。”（《晋书·食货志》）建兴三年（315），“六月，盗发汉霸、杜二陵及薄太后陵，……得金玉彩帛不可胜计。时以朝廷草创，服章多阙，敕收其余，以实内府”（《晋书·愍帝纪》）。堂堂一代皇朝，竟然穷困到收集被盗的前朝皇陵的坟墓余物“以实内府”，这在中国历史上还是前所未闻的。建兴四年（316），“八月，刘曜逼京师，内外断绝，……冬十月，京师饥甚，米斗金二两，人相食，死者太半。太仓有麴数十斛，（领军将军）麴允屑为粥以供帝，至是复尽”（同上）。致使愍帝痛哭流涕地说：“今窘厄如此，外无救援，死于社稷，是朕事也”（同上），以致想要自杀。

建兴四年（316），“十一月乙未，使侍中宋敞送戝于曜，帝乘羊车，肉袒衔璧，舆榇出降”（同上）。就这样，刚刚做了不到四年皇帝的司马邺，也做了俘虏。随后，刘曜也把他解送平阳，他“稽首”在刘聪的面前，“刘聪假帝光禄大夫、怀安侯”（同上。《十六国春秋》等均同）。次年冬，“刘聪出猎，令帝行车骑将军，戎服执戟为导，百姓聚而观之，故老或歔欷流涕，① ……聪后因大会，使帝行酒洗爵，反而更衣，又使帝执盖，晋臣在坐者多失声而泣”（同上。《十六国春秋辑补》略同）。这些记载说明，愍帝被

① 据《十六国春秋》和《辑补》的记载：“十一月，聪校猎上林，以晋帝行车骑大将军，戎服执戟前导，行三驱之礼（按：以上，《晋书·载记二·刘聪》同）。观者皆指帝曰：‘此故长安天子！’聚而观之。故老有悲泣者。”

俘后，遭受到更大的屈辱。一个多月后，愍帝于平阳被害（年仅十八岁）。史书所谓“主上幽劫，复沉虏庭，神器流离，更辱荒逆”（《晋书·元帝纪》），正是对西晋两帝被俘、受辱这一历史情况的沉痛描述。

历时五十来年的西晋王朝，就这样灭亡了！王朝覆亡，生民涂炭。“属永嘉之乱，天下崩离，长安城中户不盈百。墙宇颓毁，蒿棘成林。”（《晋书·愍帝纪》）这是当时长安城内的凄惨景象。那末，长安以外的广大地区呢？“至于永嘉，丧乱弥甚。雍州以东，人多饥乏，更相鬻卖，奔迸流移，不可胜数。幽、并、司、冀、秦、雍六州大蝗，草木及牛马毛皆尽。又大疾疫，兼以饥馑，百姓又为寇贼所杀，流尸满河，白骨蔽野。……人多相食，饥疫总至。”（《晋书·食货志》）。天灾、人祸给广大人民群众所造成的苦难，竟然到了如此深重的程度。西晋之亡，势所必然。

再看东晋：

历时一百零三年（317—420）的东晋，名义上有十一个皇帝①，其实，开基于“京畿陨丧，九服崩离，天下嚣然，无所归怀”（《晋书·元帝纪》）的危难之际，而偏安于江南一隅的东晋一代，内而受制于豪族，外而遭侮于诸胡，始终处于艰难困苦的境遇之中；而百姓所遭受的苦难，则更为深重。

晋元帝（司马睿，东晋第一代皇帝）即位之初，便深深感到“天下凋弊，加以灾荒，百姓困穷，国用并匮”（同上），以致“元戎屡动，不出江畿；经略区区，仅全吴楚”（同上）。明帝（司马绍，元帝长子，在位不到四年，死时年仅二十七岁）之世，“兵凶岁饥，死疫过半，虚弊既甚，事极艰虞”（《晋书·明帝纪》）。一

① 即：元帝司马睿，明帝司马绍，成帝司马衍，康帝司马岳，穆帝司马聃，哀帝司马丕，废帝司马奕，简文帝司马昱，孝武帝司马曜，安帝司马德宗，恭帝司马德文。

度为叛臣（豫州刺史祖约、历阳太守苏峻等）所俘虏的成帝（司马衍，明帝长子，死时年仅二十二岁）之世，“兵火之后，宫阙灰烬”，“城中大饥，米斗万钱”（《晋书·成帝纪》）。至于其余诸帝：康帝（司马岳，成帝之弟），在位不到两年，死时仅二十三岁。穆帝（司马聃，康帝子），即位时刚两岁，死时才十九岁。哀帝（司马丕，成帝长子），在位四年多，死时仅二十五岁。废帝（司马奕，哀帝之弟），即位不久，即为权臣桓温废为“海西县公”。简文帝（司马昱，元帝少子），在位不到二年。孝武帝（司马曜，简文帝第三子），十岁即位，三十五岁时，被宠姬张贵人所鸩杀①。史称“俄而帝崩，晋祚自此倾矣”（《晋书·孝武帝纪》）。安帝（司马德宗，孝武长子），又是一个白痴：“帝不惠，自少及长，口不能言，虽寒暑之变，无以辨也。凡所动止，皆非己出。”（《晋书·安帝纪》）就是这么一个不辨“寒暑”的白痴皇帝，还为叛臣桓玄废为“平固王”，最后又为刘裕所缢杀，死时三十七岁。恭帝（司马德文，安帝之弟），在位一年多，便把晋室江山“禅让”给刘裕，而做了一个末代、亡国的皇帝，最后仍被刘裕所杀害，死时三十六岁。从上述东晋诸帝的遭遇中，即可想见东晋之世，是如何的败乱了。史称：“晋末，天下大乱，生民道尽，或死于干戈，或毙于饥馑，其幸而自存者盖十五焉。”（《魏书·食货志》）这可说是对于东晋一代世乱时艰、生民涂炭的悲惨境况的真实写照。而这，还只是中国南方（大江以南）的情况。至于当时中国的北方——大江以北，黄河两岸，北而至于幽燕，西而至于陇蜀，为诸胡所统治的广大地区的情况，则尤为惨淡。

永嘉之乱，一方面加速了晋室在南方的衰亡，另方面又促进

---

① 《晋书·孝武帝纪》记载：“帝……既而溺于酒色，殆为长夜之饮。……时张贵人有宠，年几三十，帝戏之曰：‘汝以年当废矣。’贵人潜怒，向夕，帝醉，遂暴崩。”

了诸胡在北方的崛起。过去所谓“五胡乱华”之说，固然是个包含大汉族主义的语言，但是，经济、文化等等各方面的发展均落后于汉族的诸胡的崛起于北方，确实也加剧了北方地区的动乱，加深了北方人民的苦难。下面就极其粗略地来择要检阅一下“五胡十六国”① 统治之下的中国北方的情况。

前赵刘聪之世，“北地饥甚，人相食啖”，“平阳大饥，流叛死亡者十有五六”，“饥困穷叛，死亡相继”（《晋书·载记二·刘聪》）。刘曜之世，仅与石虎的一战中，就“枕尸二百余里”。

后赵石勒之世，“襄国（按：故城在今河北邢台县西南）大饥，谷二升直银二斤②，肉一斤直银一两”（《晋书·载记四·石勒上》）。“勒境内大疫，死者十二三”。“刘、石祸结，兵戈日交，河东弘农间百姓无聊矣”。“雹起西河介山，大如鸡子，平地三尺，洿下丈余，行人、禽兽死者万数；历太原、乐平、武乡、赵郡、广平、钜鹿千余里，树木摧折，禾稼荡然。”（《晋书·载记五·石勒下》）人祸、天灾，民不堪命！

后赵石虎，更是嗜杀成性③。石勒死后，他攻击石勒诸子，潼关一战，“枕尸三百余里”（同上）。在频繁的征战中，“至于降城

---

① “五胡”是匈奴（刘氏）、羯（石氏）、鲜卑（慕容氏）、氐（苻氏）、羌（姚氏）。“十六国”是：一、前赵（刘渊等），二、后赵（石勒等），三、前秦（苻氏），四、后秦（姚氏），五、蜀（李特等），六、前凉（张轨等），七、西凉（李暠等），八、南凉（秃发乌孤等），九、北凉（沮渠蒙逊），十、后凉（吕光等），十一、前燕（慕容廆等），十二、后燕（慕容垂等），十三、南燕（慕容德等），十四、北燕（冯跋等），十五、西秦（乞伏氏），十六、夏（赫连勃勃等）。

② 中华书局《校勘记》：“谷二升直银二斤”。《通鉴》八九、《御览》三五引《三十国春秋》“二斤”皆作“一斤”，文较合理。疑此“二”为“一”之误。

③ 有其父必有其子。石虎诸子，亦皆凶暴残忍。例如他的长子石邃，“荒酒淫色，骄恣无道。……妆饰宫人美淑者，斩首洗血，置于盘上，传共视之。又内诸比丘尼有姿色者，与其交褻而杀之，合牛羊肉煮而食之，亦赐左右，欲以识其味也”（《晋书·载记六·石季龙上》）。兄弟相残，如同野兽，致使石虎晚年不无愧悔地说：“吾欲以纯灰三斛洗吾腹，腹秽恶，故生凶子，儿年二十余便欲杀公！”（晋书·载记七·石季龙下》）

陷垒，不复断别善恶，坑斩士女，鲜有遗类”（《晋书·载记六·石季龙上》）。“至于（建武）二年（按：为晋成帝咸康二年，336），八月，谷价踊贵，金一斤直米二升（按：二升，《晋书》作“二斗”），民流死者，十有五六！百姓嗷然，无生赖矣”（《十六国春秋辑补·后赵录六·石虎》。“季龙志在穷兵，……兼盛兴宫室於邺（按：邺，故城在今河南临漳县西四十里），起台观四十余所，营长安、洛阳二宫，作者四十余万人。……诸州造甲者五十万人。兼公侯牧宰竞兴私利，百姓失业，十室而七”（《晋书·载记六·石季龙上》）。石虎还规定：“征士五人车一乘，牛二头，米各十五斛，绢十匹。调不办者，以斩论。……于是百姓穷窘，鬻子以充军制，犹不能赴，自经于道路，死者相望，而求发无已。”（同上）“增置女官二十四等，东宫十有二等；诸公侯七十余国，皆为置女官九等。先是，大发百姓女二十已下、十三已上三万余人，为三等之第以分配之。郡县要媚其旨，务于美淑，夺人妇者九千余人。百姓妻有美色，豪势因而胁之，率多自杀。……总会邺宫。季龙临轩简第诸女，大悦，封使者十二人皆为列侯。自初发至邺，诸杀其夫及夺而遣之缢死者三千余人。荆、楚、扬、徐间流叛略尽，宰守坐不能绥怀，下狱诛者五十余人。”（同上）“夺人妻女，十万盈宫”（同上）。“季龙……既王有十州之地，金帛珠玉及外国珍奇异货不可胜纪，而犹以为不足，曩代帝王及先贤陵墓靡不发掘，而取其宝货焉。……又使掘秦始皇冢，取铜柱铸以为器。”（《晋书·载记七·石季龙下》）石虎之贪残，祸害生民犹嫌不足，还要殃及古代亡魂。石虎又“使尚书张群发近郡男女十六万，车十万乘，运土筑华林苑及长墙于邺北，广长数十里”（同上）。石虎还让他的儿子石宣（酷似石邃）“祈于山川，……士卒饥冻而死者万有余人。……所过三州、十五郡，资储靡有孑遗”（同上）。石虎死后，冉闵与诸石相攻，“将士死者，十余万人，于是人物歼矣。

盗贼蜂起，司、冀大饥，人相食。自季龙末年……羌、胡相攻，无月不战。青、雍、幽、荆州徙户及诸氏、羌、胡、蛮数百余万，各还本土，道路交错，互助杀掠，且饥疫死亡，其能达者十有二三。诸夏纷乱，无复农者”（同上）。“邺中饥，人相食，季龙时宫人被食略尽。”（同上）可以想象，生活在如此凶荒暴虐的石虎的统治之下的百姓，命运是何等的悲惨！

前秦苻坚，“平燕、定蜀，擒代、吞凉，跨三分之二，居九州之七，……虽五胡之盛，莫之比也”（《晋书·载记一五·史臣曰》），真可谓盛极一时，却终因倾国攻晋，“骚动苍生，疲弊中国”（《晋书·载记二五·乞伏国仁》），而一败涂地。其实，苻坚之世，不仅人祸不息，而且天灾严重：“幽州蝗，广袤千里！”（《晋书·载记一四·苻坚下》）“时长安大饥，人相食，诸将归而吐肉以饴妻子。”（同上）景况可谓惨淡之极！

后秦姚兴，“逞志矜功，弗虞后患。……距谏招祸，萧墙屡发；战无宁岁，人有危心”（《晋书·载记一九·史臣曰》）。而又媚佛、佞僧，“州郡化之，事佛者十室而九”（《晋书·载记一七·姚兴上》）。则姚兴更是从身心两个方面，残害百姓。

诸燕慕容，由骨肉相残而祸及百姓。“人婴荼毒”，“无复纲纪”，“比年灾俭，家有菜色，困弊力屈，无所取济”（《晋书·载记一〇·慕容儁》）。“往年战处，积骸如山”（《晋书·载记二三·慕容垂》）。战祸给人民造成的苦难，是多么深重！

蜀之诸李，乘乱割据。李雄（李特第三子）乘“南土频岁饥疫，死者十万计”的艰难之际，攻克一城，即“杀壮士三千余人”（《晋书·载记二一·李雄》）。当彼之时，一方面，贫富悬殊：“贵者广占荒田，贫者种殖无地”（同上书《李班》）。而同时，天灾严重：“淫雨泛溃，垂向百日，禾稼损伤，加之饥疫，百姓愁望”，“境内萧条”（《华阳国志》卷九《李特、雄、寿、势志》）。

终而致于“沃野无半菽之资，华阳有析骸之爨”（《晋书·载记二一·史臣曰》）。民不聊生，一至于此！

后凉诸吕，“竞寻干戈，德刑不恤，残暴是先，饥馑流亡，死者太半”。特别是吕隆之时，“姑臧（按：即今甘肃武威县治）谷价踊贵，斗直钱五千文，人相食。饿死者十余万口。城门昼闭，樵采路绝，百姓请出城乞为夷虏奴婢者日有数百。隆惧沮动人情，尽坑之，于是积尸盈于衢路。”（《晋书·载记二二·吕隆》）百姓真是到了上天无路、入地无门的地步。

夏之赫连“勃勃，性凶暴好杀，……常居城上，置弓剑于侧，有所嫌忿，便手自杀之。群臣忤视者毁其目，笑者决其唇，谏者谓之诽谤，先截其舌而后斩之。夷夏嚣然，人无生赖”（《晋书·载记三〇·赫连勃勃》）。其“凶暴好杀”，简直不亚于石虎！

从上述这些零星史料中，当可以约略地看到：当时处于诸胡统治之下的北方人民，确实是生存于水深火热之中。比起南方人民来，他们的景况更为凄惨。

东晋之世，南方的情况既若彼，北方的情况又如此，则当时广大人民群众处境之悲惨可想而知。

第二节　魏晋玄学的产生

任何一个时代的哲学思想（以及全部意识形态），都既是那个时代的抽象反映，又是适应个时代的需要的历史产物。魏晋玄学，自然也是如此。

从中国哲学史上说来，似乎可以这样说：魏晋玄学，是继先秦之后又一个影响较大的哲学流派。大家知道，东汉末年的农民大起义，不仅从根本上摧毁了汉王朝的腐朽统治，而且还极其沉重地打击了整个的封建统治阶级，特别是豪门世族。魏晋之际的

曹氏和司马氏两大集团殊死拼搏，以及两晋时期的诸胡凌逼，人民反抗，更加给予了汉族地主阶级，尤其是豪门世族以致命的打击。所谓“属魏晋之际，天下多故，名士少有全者”（《晋书·阮籍传》），便是这一历史时期的实际形势。“名士少有全者”，正反映出世族阶级所遭受到的打击是多么的沉重。正是在这种时代背景下，魏晋玄学便“应运”而生。当然，就其思想渊源上说来，魏晋玄学的哲学思想，来源于老、庄；但是，作为时代的产物，它确乎是魏晋之世的社会存在在意识形态上的必然反映。本节不拟（也无力）对魏晋玄学作系统的介绍和评价，而只打算就其几个主要的代表人物的简况和他们总的核心思想略叙及之。

一、何晏（193〔?〕—249）

何晏，是魏晋玄学的“鼻祖”，也是所谓“正始之音”的倡始者。所以，谈论魏晋玄学，理应从他说起。

何晏，字平叔，汉大将军何进之孙；其母尹氏改嫁曹操，晏随母至曹家，因而又成了曹操的养子。因见宠于操，便“无所顾惮，服饰拟于太子（按：指曹丕）。……晏尚主，又好色，故黄初时无所事任。……至正始（按：系魏齐王曹芳的年号。时当240—249）初，曲合于曹爽，亦以才能，故爽用为散骑侍郎，迁侍中尚书。晏前以尚主，得赐爵为列侯；又其母在内，晏性自喜，动静粉墨不去手，行步顾影”（《三国志·魏书·曹爽传》附《何晏》）。“初，爽以宣王（按：指司马懿）年德并高，恒父事之，不敢专行。及晏等进用，咸共推戴，说爽以权重不宜委之于人。……晏等专政，共分割洛阳、野王典农部桑田数百顷，及坏汤沐地以为产业，承势窃取官物，因缘求欲州郡。有司望风，莫敢忤旨。……爽饮食车服，拟于乘舆；尚方珍玩，充牣其家；妻妾盈后庭，又私取先帝才人七八人，及将吏、师工、鼓吹、良家子女三十三人，皆以为伎乐。诈作诏书，发才人五十七人送邺台，使先帝倢伃教习

为伎。擅取太乐乐器，武库禁兵。作窟室，绮疏四周，数与晏等会其中，饮酒作乐。”（同上）何晏，就是这么一个利禄熏心、贪得无厌的人。齐王曹芳嘉平元年（249），同曹爽等一起，为司马懿所诛杀，“夷三族”。“初，宣王使晏与治爽等狱。晏穷治党与，冀以获宥。宣王曰：‘凡有八族！’晏疏丁（谧）、邓、（飏）等七姓。宣王曰：‘未也！’晏穷急，乃曰：‘岂谓晏乎？’宣王曰：‘是也。’乃收晏。”（同上）则何晏还是一个背主贪生、卖友求活的无义之徒！

就是这么一个豪贵出身、极其势利的何晏，“为吏部尚书，有位望，时谈客盈坐”（《世说新语》卷二《文学》）。《世说新语》卷二《文学》注里还引“《文章叙录》曰：晏能清言，而当时权势，天下谈士多宗尚之”。则可知“盈坐”的“谈客”，自然都是一些趋炎附势的“正始之音”的和唱者。同书还引《魏氏春秋》谓：“晏少有异才，善谈《易》、《老》。”据说，何晏还曾注过《老子》，后来听说王弼也在注《老子》，自以为见解不及弼，遂不复注。因作《道德论》（同上）。何晏“善谈《易》、《老》”，则可知所谓“正始之音”也者，自然就是《易》、《老》（应该还有《庄》）“玄”音（魏晋“清谈”，自然也是“玄”谈）。按之何晏的生平、行履，丝毫没有老、庄那样的超逸，而他居然也“善谈《易》、《老》”者，分析起来，可能有两方面的原因：其一，从他的祖父何进，于汉灵帝死后，“欲诛宦官，反为所害”（《后汉书·皇后纪·灵思何后纪》）之后，他就“家道中衰”；加以他又目睹当时那种世乱日亟的动荡时局，深感富贵难保；其二，妄图欺世盗名，假冒“清高”。于是乎，本是势利之徒的何晏，便“栖心”《老》、《庄》，“善谈《易》、《老》”；不仅唱出了“正始之音”，而且还开了魏晋玄学的先河。

二、王弼（226—249）

王弼算是魏晋玄学的第二号人物。史称“弼好论儒道，辞才逸辩，注《易》及《老子》”（《三国志·魏书·锺会传》附《王弼》）。

弼，字辅嗣。何劭为其《传》曰：弼幼而察慧，年十余，好《老氏》，通辩能言。父业，为尚书郎。……于时何晏为吏部尚书，甚奇弼，叹之曰：“仲尼称后生可畏，若斯人者，可与言天人之际乎？”正始中，黄门侍郎累缺。晏既用贾充、裴秀、朱整，又议用弼。时丁谧与晏争衡，致高邑王黎于曹爽，爽用黎。于是以弼补台郎。初除，觐爽，请间，爽为屏左右，而弼与论道，移时无所他及，爽以此嗤之。……寻黎无几时病亡，爽用王沈代黎，弼遂不得在门下，晏为之叹恨！弼在台既浅，事功亦雅非所长，益不留意焉。……弼天才卓出，当其所得，莫能夺也。性和理，乐游宴，解音律，善投壶。其论道傅会文辞，不如何晏，自然有所拔得，多晏也。颇以所长笑人，故时为君子所疾。弼与鍾会善，会论议以校练为家，然每服弼之高致。何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，鍾会等述之。弼与不同，以为圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者也。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣。……弼注《老子》，……著《道略论》，注《易》，往往有高丽言。……然弼为人，浅而不识物情。初与王黎、荀融善，黎夺其黄门侍郎，于是恨黎，与融亦不终。正始十年，曹爽废，以公事免。其秋，遇疠疾亡，时年二十四，无子，绝嗣”①。（同上书，裴松之注引何劭撰

① 《世说新语补》卷五《文学中·何晏》注中所引的“王弼《别传》”，除“弼……，山阳（按：故治在今山东金乡县西北）高平（按：故治在今山东邹县西南）人”之外，其余略同。则知《世说新语补》所说的王弼《别传》，当即指何劭所撰的《王弼传》。

《王弼传》）

则早熟的王弼，也是一个曾经拜倒于曹爽之门的人。在思想理论上，他主张“圣人”也需要“应物”（并以此来反对何晏的那种“圣人无喜怒哀乐”的更加虚伪的论调）；在践履上，因未能得到“黄门侍郎”这一官职而“于是恨黎”。这就表明，王弼也远不是那么超逸的人。何劭讥其“为人浅”，当非无据之论。再有，据《三国志·魏书·锺会传》附《王弼》裴松之注引《博物记》的记载，弼的祖父王凯，系王粲族兄，刘表之婿，则弼父王业，又是刘表的外孙。而弼的族叔王粲的“曾祖父龚，祖父畅，皆为汉三公[①]；父谦，为大将军何进长史”（《三国志·魏书·王粲传》）。王粲本人，曹操初“辟为丞相掾，赐爵关内侯。……后迁军谋祭酒。魏国既建，拜侍中”（同上）。则王弼，自然也是世家出身。

《世说新语》卷二《文学》称：

> 何晏注《老子》，未毕，见王弼自说注《老子》旨，何意多所短，不复得作声，但应诺诺，遂不复注。因作《道德论》。

表明王弼的“玄”见，“高”于何晏。

> 故物，无焉，则无物不经；有焉，则不足以免其生。是以天地虽广，以无为心；圣王虽大，以虚为主。（王弼：《老子注》）

“天地虽广，以无为心”，也就是天地以“无”为本。

> 《老子》之书其几乎？可一言而蔽之：噫！崇本息末而已矣。观其所由，寻其所归，言不远宗，事不失主，文虽五千，贯之者一。（王弼：《老子指略》）

---

① 裴松之注引张璠《汉纪》称：“龚，字伯宗，有高名于天下，顺帝时，为太尉；……畅，字茂叔，名在八俊，灵帝时，为司空”。

“崇本息末”，也就是崇“无”息“有”；“无”是根本，“有”是枝末。

然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。（王弼：《周易复卦象传注》）

“寂然至无”，是天地之“本”。于此可见，王弼的思想，确是很近乎《老》、《庄》的。

《晋书》称：“魏正始中，何晏、王弼等祖述《老》、《庄》，立论以为：‘天地万物，皆以无为本。无也者，开物成务，无往不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖恃以免身。故无之为用，无爵而贵矣。”[①]（《王戎传》附《王衍》）“无”，不仅是万物之本、世界之原，而且还是伦理道德的最高规范。而所谓“天地万物，皆以无为本”，它既是“正始之音”的根本基调，也是魏晋玄学的核心思想。《老子》一则说：“无，名天地之始。”（第一章）再则说：“天地万物生于有，有生于无。”（第四十章）则何、王的“天地万物，皆以无为本”这一玄学的根本命题，确乎是“祖述”《老子》（和《庄子》）的。当然，《老》、《庄》，只不过是魏晋玄学思想的远源；促使它产生的近因（阶级的、社会的原因），则还是《阮籍传》中所说的“属魏晋之际，天下多故，名士少有全者”的那种世族阶级日趋没落的动乱时代。魏晋风气，“以浮虚相扇，儒雅日替”。范宁“以为其源始于王弼、何晏，二人之罪深于桀、纣”（《晋书·范汪传》附《范宁》）。范宁不理解，魏晋玄学的产生，乃是一种历史的必然，并不是某些个人的自意行为；何、王首创魏晋玄学，不过是唱出了“时代之音”罢了。因此，范宁对于何、王的指责，是有些过分了。

---

① 清代严可均编辑《全三国文》时，把这段话冠以《无为论》的题目，当作何晏的文章——严所辑文，把“天地万物，皆以无为本”，写成了“天地万物，皆以无为为本”，所以标题为《无为论》。

三、向秀（约227—277）

《晋书·向秀传》称：

> 秀，字子期，河内怀（按：今属河南）人也。清悟有远识，……雅好老、庄之学。庄周著《内》、《外》数十篇，历世才士虽有观者，莫适论其旨统也。秀乃为之隐解，发明奇趣，振起玄风，读之者超然心悟，莫不自足一时也。……儒、墨之迹见鄙，道家之言遂盛焉。……
>
> （稽）康善锻，秀为之佐，相对欣然，傍若无人。……康既被诛，秀应本郡计入洛。……后为散骑侍郎，转黄门侍郎、散骑常侍，在朝不任职，容迹而已。卒于位。

则向秀亦非寒士。他注《庄子》，振“玄风”，鄙儒、墨，盛道家，“在朝不任职”，而侧身于“竹林七贤”①，被列为玄学一家，自非偶然。

《世说新语》卷二《文学》里，亦有关于向秀的一段记载：

> 初，注《庄子》者数十家，莫能究其旨要。向秀于旧注外为解义，妙析奇致，大畅玄风。唯《秋水》、《至乐》二篇未竟而秀卒。……

关于向秀的行履，《世说新语补》卷五《文学中·向秀》条注里，亦曾叙及之：

> 向秀《别传》曰：秀，字子期，河内人。少为同郡山涛所知；又与谯国嵇康、东平吕安友善。并有拔俗之韵。……后康被诛，秀遂失图，乃应岁举，到京师，诣大将军司马文王（按：指司马昭），文王问曰：“闻君有箕山之志，何能自屈?!”秀曰：“常谓彼人不达尧意，本非所慕也。”一坐皆悦。

① 即：谯国（今属安徽）嵇康，陈留（今属河南）阮籍，河内（今属河南）山涛，河内向秀，沛国（今属安徽）刘伶，籍侄阮咸，琅邪（今属山东）王戎。《晋书》卷四九《嵇康传》说这七个人“遂为竹林之游，世所谓‘竹林七贤’也”。

随次转至黄门侍郎、散骑常侍。

嵇康“被诛”，向秀“失图”（因而遽然去“应岁举”），则可知其并无贞固操守。而观其对司马昭的回答，尤颇带有阿谀气味。终于又投身于司马氏门下，历任官职，且“卒于位”。这种行径，同所谓“竹林七贤”的那种表面上的超逸，又是多么地不协调啊！

关于向秀的注《庄子》，《世说新语·注》也曾谈到过：

> 秀《别传》曰：秀与嵇康、吕安为友，趣舍不同。嵇康傲世不羁，安放逸迈俗，而秀雅好读书，二子颇以此嗤之。后，秀将注《庄子》，先以告康、安，康、安咸曰：“此书讵复须注？徒弃人作乐事耳。”及成，以示二子，康曰：“尔故复胜不？”安乃惊曰：“庄周不死矣！”后注《周易》，大义可观；而与汉世诸儒互有彼此，未若隐《庄》之绝伦也。……

这表明，向秀《庄子注》的“意境，要优胜于他的《周易注》。

> 天地者，万物之总名也。天地以万物为体，而万物必以自然为正。自然者，不为而自然者也。故大鹏之能高，斥鴳之能下，椿木之能长，朝菌之能短，凡此，皆自然之所能，非为之能也；不为而自能，所以为正也。（向秀：《庄子注》）

于此可知，向秀是一个“自然”论者。向秀的观点，是有异于何、王的“本无”论的。

> 无既无矣，则不能生有：有之未生。又不能为生，然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然，则谓之天然。天然耳，非为也。故以天言之，所以明其自然也，岂苍苍之谓哉？……故物各自生，而无所出焉，此天道也。（同上）

“无既无矣，则不能生有”云云，则是直接反对何、王那种“无能生有”的观点的。由此可见，在哲学的本体论上，向秀是不同于何、王的。不过，尽管向秀在他的“思想”上可能真的“接近”了

《庄子》，但是，他的行履，他的操守，却同庄子还是存在着不小的差距。

四、郭象（约252—312）

《晋书·郭象传》称：

> 郭象，字子玄，少有才理，好《老》、《庄》，能清言。太尉王衍每云："听象语，如悬河泻水，注而不竭。"州郡辟召，不就。常闲居，以文论自娱。后辟司徒掾，稍至黄门侍郎。东海王越引为太傅主簿，甚见亲委，遂任职当权，熏灼内外，由是素论去之。永嘉末病卒，著碑论十二篇。
>
> 先是，注《庄子》者数十家，莫能究其旨统。向秀于旧注外而为解义，妙演奇致，大畅玄风，惟《秋水》、《至乐》二篇未竟而秀卒。秀子幼，其义零落，然颇有别本迁流。象为人行薄，以秀义不传于世，遂窃以为己注。乃自注《秋水》、《至乐》二篇，又易《马蹄》一篇，其余众篇或点定文句而已。其后秀义别本出，故今有向、郭二《庄》，其义一也。

关于郭象偷窃向秀的《庄子注》"以为己注"一事，《世说新语》卷二《文学》里，也曾叙及之。

> 郭象者，为人薄行，有儁才。见秀义不传于世，遂窃以为己注。乃自注《秋水》、《至乐》二篇，又易《马蹄》一篇；其余众篇，或定点文句而已。后秀义别本出，故今有向、郭二《庄》，其义一也。（于此可见，《晋书》所云，乃袭自《世说》。）

一个拜倒在司马越的门下，并"甚见亲委，遂任职当权，熏灼内外"的人，居然也来注《庄子》，而且还竟然盗窃别人的已有成果而冒为己有（郭象既然盗窃了向秀的《庄子注》，则必连观点也一起盗窃了过来，所以，在哲学观点上，郭象也算是一个"自然"论者），如此"薄行"的人，却原来也是一个玄学家（或者说：所谓

的玄学家，却原来就是这样的流亚)!

此外，“竹林七贤”中的以下三人，也应略叙及之：

五、阮籍（209—263）

《晋书·阮籍传》称：

阮籍，字嗣宗，陈留尉氏人也。父瑀，魏丞相掾，知名于世。籍容貌瑰杰，志气宏放，傲然独得，任性不羁，……博览群籍，尤好《庄》、《老》。……太尉蒋济，闻其有隽才而辟之，……复为尚书郎，少时，又以病免。及曹爽辅政，召为参军，籍因以疾辞，屏于田里。……宣帝（按：指司马懿）为太傅，命籍为从事中郎。及帝崩，复为景帝（按：指司马师）大司马从事中郎。高贵乡公（按：指曹髦）即位，封关内侯，徒散骑常侍。

籍本有济世志，属魏晋之际，天下多故，名士少有全者，籍由是不与世事，遂酣饮为常。……及文帝（按：指司马炎）辅政，籍尝从容言于帝曰：“籍平生曾游东平，乐其风土。”帝大悦，即拜东平相。籍乘驴到郡，坏府舍屏鄣，使内外相望，法令清简，旬日而还。帝引为大将军从事中郎。……

籍闻步兵厨营人善酿，有贮酒三百斛，乃求为步兵校尉。遗落世事，虽去佐职，恒游府内，朝宴必与焉。……

籍虽不拘礼教，然发言玄远，口不臧否人物。……母终，正与人围棋，对者求止，籍留与决赌！既而饮酒二斗，举声一号，吐血数升。及将葬，食一蒸肫，饮二斗酒，然后临诀。……籍又能为青白眼，见礼俗之士，以白眼对之。及嵇喜来吊，籍作白眼，喜不怿而退。喜弟康闻之，乃赍酒挟琴造焉，籍大悦，乃见青眼。由是礼法之士疾之若仇，而帝每保护之。

籍嫂尝归宁，籍相见与别。或讥之，籍曰：“礼岂为我设邪?!”邻家少妇有美色，当垆沽酒。籍尝诣饮，醉，便卧其

侧。籍既不自嫌，其夫察之，亦不疑也。兵家女有才色，未嫁而死。籍不识其父兄，径往哭之，尽哀而还。……时率意独驾，不由径路，车迹所穷，辄恸哭而反。尝登广武，观楚汉战处，叹曰："时无英雄，使竖子成名！"……（魏元帝曹奂）景元四年（263）冬卒，时年五十四。

籍能属文，初不留思。作《咏怀诗》八十余篇，为世所重。著《达庄论》，叙无为之贵。文多不录。①

"尤好《庄》、《老》"、贵尚"无为"的阮籍，曹爽要他做官，他"因以疾辞"，而却为官于司马懿、司马师、司马炎祖孙三世，可见他是疏曹而亲司马的。他"本有济世之志"，只是鉴于"魏晋之际，天下多故，名士少有全者"的动乱局面，深感世族阶级的衰败、没落，才无可奈何地"不与世事"而颓废无聊，放荡不羁②。

对玄学者流感到深恶痛绝的裴頠，曾经指责何晏、阮籍说："时俗放荡，不尊儒书。何晏、阮籍，素有高名于世，口谈浮虚，不遵礼法，尸禄耽宠，仕不事事。至王衍之徒，声誉太盛，位高势重，不以物务自婴，遂相放效，风教陵迟。"（《晋书·裴秀传》附《裴頠》）"口谈浮虚，不遵礼法，尸禄耽宠，仕不事事"，这十六个字的评语，用之于何、阮这些玄学者流，确乎是非常中肯而贴切的。

六、嵇康（223—262）

《三国志·魏书·王粲传》说："时又有谯郡嵇康，文辞壮丽，好言《老》、《庄》。"裴松之注称："康，字叔夜。案《嵇氏谱》：康父昭，字子远，督军粮治书侍御史。兄喜，字公穆，晋扬州刺史，宗正。"康在曹魏之世，亦曾做过中散大夫。《晋书·嵇康传》称：

① 《晋书·阮籍传》记载，阮籍还著有《大人先生传》，以讥讽儒士。

② 《三国志·魏书·王粲传》附《阮瑀》里也称："瑀子籍，才藻俶逸，而倜傥放荡"。

嵇康，字叔夜，谯国铚人也。……兄喜，有当世才，历太仆、宗正。

康早孤，有奇才，远迈不群。……博览无不该通，长好《老》、《庄》。与魏宗室婚，拜中散大夫。常修养性服食之事，……著《养生论》。……所与神交者，惟陈留阮籍、河内山涛，豫其流者河内向秀、沛国刘伶、籍兄子咸、琅邪王戎，遂为竹林之游，世所谓"竹林七贤"也。

……山涛将去选官，举康自代。康乃与涛书告绝。……①

……东平吕安服康高致，每一相思，辄千里命驾，康友而善之。后安为兄所枉诉②，以事系狱，辞相证引，遂复收康。

……初，康居贫，尝与向秀共锻于大树之下，以自赡给。颍川钟会，贵公子也，精练有才辩，故往造焉。康不为之礼，而锻不辍。良久会去，康谓曰："何所闻而来？何所见而去？"会曰："闻所闻而来，见所见而去。"会以此憾之。及是，言于文帝（按：指司马昭）曰："嵇康，卧龙也，不可起；公无忧天下，顾以康为虑耳。"因谮"康欲助毋丘俭，赖山涛不听③……康、安等言论放荡，非毁典谟，帝王者所不宜容，宜因

---

① 《三国志·魏书·王粲传》裴松之注引"《魏氏春秋》曰：……及山涛为选曹郎，举康自代，康答书拒绝，因自说不堪流俗，而非薄汤、武。大将军闻而怒焉。"于此可见，嵇康之拒不仕晋，当即招致了司马师（按：大将军司马师于平毋丘俭叛乱时，死于军中，继之为大将军的，则是师弟司马昭，嵇康与山涛《绝交书》时的"大将军"，当是司马师）的忿怒。后来钟会所以能够乘机向司马昭倾陷嵇康，与此当大有关系。

② 同上书称："初，康与东平吕昭子巽及巽弟安亲善，会巽淫安妻徐氏，而诬安不孝，因之，安引康为证，……钟会劝大将军因此除之，遂杀安及康。"另据裴注称："吕安兄巽善于钟会，……俱有宠于司马文王（按：即司马昭），故遂抵安罪。"据此，则巽之诬安攀康，未尝不是钟会的唆使。

③ 同上书裴注引："《世语》曰：毋丘俭反（按：俭时为"镇东大将军"。同扬州刺史文钦，并"举兵作乱"），康有力，且欲起兵应之，以问山涛，涛曰'不可'。俭亦已败"。

衅除之，以淳风俗”。帝既昵听信会，遂并害之。

嵇康，在魏，既“与魏宗室婚”，又“拜中散大夫”；而入晋，却拒不为官，大有“义不食周粟”的神气（单就这一点说来，较之何晏，还算有“骨气”一些），表示了他对司马氏的敌对态度。所以，锺会才有可能乘机倾陷，而嵇康也终于因此而招致了杀身之祸。

七、刘伶

《世说新语》卷二《文学》里“刘伶著《酒德颂》，意气所寄”句下，刘孝标注引《名士传》称：

> 伶，字伯伦，沛郡人。肆意放荡，以宇宙为狭。常乘鹿车，携一壶酒，使人荷锸随之，云：“死便埋地以埋。”土木形骸，遨游一世。竹林七贤论曰：伶处天地间，悠悠荡荡，无所用心。尝与俗士相忤，其人攘袂而起，欲必筑之，伶和其色曰：“鸡肋岂足以当尊拳！”其人不觉废然而返。未尝措意文章，终其世，凡著《酒德颂》一篇而已。……

《晋书·刘伶传》则称：

> 刘伶，字伯伦，沛国人也。身长六尺，容貌甚陋。放情肆志，常以细宇宙、齐万物为心。澹默少言，不妄交游；与阮籍、嵇康相遇，欣然神解，携手入林。初不以家产有无介意。常乘鹿车，携一壶酒，使人荷锸而随之，谓曰：“死，便埋我。”其遗形骸如此。……尝醉与俗人相忤，其人攘袂奋拳而往，伶徐曰：“鸡肋不足以安尊拳！”其人笑而止。
>
> 伶虽陶兀昏放，而机应不差。未尝厝意文翰，惟著《酒德颂》一篇，其辞曰：“有大人先生，以天地为一朝，万期为须臾，日月为扃牖，八荒为庭衢。……俯观万物，扰扰焉若江海之载浮萍。……”
>
> 尝为建威参军。泰始初对策，盛言无为之化。时辈皆以

高第得调，伶独以无用罢。竟以寿终。

“放情肆志”，“死便埋我”，因“无用”而不得升迁的刘伶，真是一个没落阶级颓废、潦倒的活标本！

从上述诸人的情况中，可以清楚地看到魏晋玄学家们以下的一些共同之点：

其一，在思想上，他们都“雅好”《老》、《庄》，贵无，崇无，矫揉造作，故弄“玄”虚。即所谓“驰骋庄门，排登李室”（《晋书》卷四九《史臣曰》）。

其二，在政治上，他们依违、去就于曹氏和司马氏两大集团之间。或者效忠于曹氏，吃曹家饭，做曹家官；或者效忠于司马氏，吃司马家饭，做司马家官。但却都是“召以效官，居然尸素”（同上）。

其三，在生活践履上，他们颓废、放荡，不自检点；而且多半还都是“薄行”而无情操。这里，不妨再举王衍的行迹以资说明。

王衍，历官尚书仆射、尚书令、司空、司徒，而终至太尉。一身而历任三公，可说是“位极人臣”了。但他“虽居宰辅之重，不以经国为念，而思自全之计”（《晋书·王戎传》附《王衍》）。王衍率二十余万之众与石勒战，战败被俘：

> 勒呼王公，与之相见，问衍以晋故。衍为陈祸败之由，云计不在己，勒甚悦之，与语移日。衍自说少不豫事，欲求自免，因劝勒称尊号。勒怒曰：“君名盖四海，身居重任，少壮登朝，至于白首，何得言不豫世事邪?!破坏天下，正是君罪!”使左右扶出。谓其党孔苌曰：“吾行天下多矣，未见有如此人!当可活不?”曰：“彼晋之三公，必不为我尽力，又何足贵乎?”勒曰：“要不可加以锋刃也。”使人夜排墙填杀之。衍将死，顾而言曰：“呜呼！吾曹虽不如古人，向若不祖尚浮虚，勠力以匡天下，犹可不至今日。”（同上）

关于王衍的被俘经过及其被俘的情况，《晋书·载记四·石勒上》里，则是如下记载的：

> 先是，东海王越率洛阳之众二十余万讨勒，越薨于军，众推太尉王衍为主，率众东下，勒轻骑追及之。衍遣将军钱端与勒战，为勒所败，端死之，衍军大溃，勒分骑围而射之，相登如山，无一免者。于是执衍及襄阳王范、任城王济、西河王喜、梁王禧、齐王超、吏部尚书刘望、豫州刺史刘乔、太傅长史庾敳等，坐之于幕下，问以晋故。衍、济等惧死，多自陈说，惟范神色俨然，意气自若，顾呵之曰："今日之事，何复纷纭！"勒甚奇之。勒于是引诸王公卿士于外害之，死者甚众。勒重衍清辨，奇范神气，不能加之兵刃，夜使人排墙填杀之。

在朝为太尉、军中为主帅的王衍，战败被俘，竟毫无死节之意，却为了苟活，反而厚着脸皮去"劝勒称尊号"。其无耻之尤，简直甚于后来的冯道。王衍虽然不能算是玄学名家，但他却是"当时谈宗"（《晋书·阮籍传》）。而他在临死之前的那几句"人之将死，其言也善"的自白，不是也正好说明了他原来也是一个"祖尚浮虚"的清谈之徒吗？所以，王衍之如此的没有情操，确实也可说是清谈、玄学者流们在行履、操守上的一种集中反映。

我们的哲学史著作家们，已从哲学的思想体系上，对于魏晋玄学作了大量的论述与评价，这里，不打算在这些方面再有所重复，而只拟着重地指出一点，即魏晋玄学的思想实质，或者，用某些学者们的话来说，就是魏晋玄学的"性格与相貌"①。上文已经指出：魏晋玄学，是魏晋之际世族阶级日益没落的历史反映。因此，无论魏晋玄学在思想体系上是如何的复杂，在理论学说上是

① 《中国思想通史》第三卷第二章的标题，即为《魏晋南北朝思想的性格与相貌》。

如何的“玄”妙；也无论他们是贵“无为”，还是法“自然”，而以何、王为代表的魏晋玄学的思想核心，却可以一言以蔽之曰：“天地万物，皆以无为本。”“以无为本”的魏晋玄学，正好表明了这一思想的实质所在：魏晋玄学，归根结柢，不过是深感没落的世族阶级，对于他们已经（或行将）失去的天堂的一种悲哀的挽歌；对于他们那种“时不再来”的命运的无可奈何的叹息。如此而已。

所以，魏晋玄学，既是魏晋之世的时代反映，又是适应那个时代需要的历史产物；而以何、王为首的玄学家们，也正是当时的世族阶级在哲学理论上的代言人和思想代表。

这样一种反映“世纪末”的思想情绪的哲学，无论是在当时，还是在后世，均已受到了一些对于生活尚未失去信心、特别是抱有儒家正统观念的人们的反对与批判。

> ……朝寡纯德之人，乡乏不贰之老，风俗淫僻，耻尚失所。学者以《老》、《庄》为宗而黜《六经》，谈者以虚荡为辨而贱名检；行身者以放浊为通而狭节信，进仕者以苟得为贵而鄙居正，当官者以望空为高而笑勤恪。……其倚仗虚旷、依阿无心者，皆名重海内。……由是毁誉乱于善恶之实，情慝奔于货欲之途。选者为人择官，官者为身择利，而执钧当轴之士，身兼官以十数。大极其尊，小录其要，而世族贵戚之子弟，陵迈超越，不拘资次。悠悠风尘，皆奔竞之士；列官千百，无让贤之举。……
>
> 故观阮籍之行，而觉礼教崩弛之所由也。……（《晋书·愍帝纪·史臣曰》）

魏晋玄学，不正是为这种乌烟瘴气的社会服务的吗?! 而《晋书》“史臣”对于以阮籍为代表、“以《老》、《庄》为宗旨”的“学者”和“以虚荡为辨”的“谈者”之流的批判，不也正是对于魏

晋玄学、以及为这种学说所助长的极其败坏的社会风尚的批判吗?!

有晋始自中朝，迄于江左，莫不崇饰华竞，祖述虚玄，摈阙里之典经，习正始之余论，指礼法为流俗，目纵诞以清高，遂使宪章弛废，名教颓毁，五胡乘间而竞逐，二京继踵以沦胥，运极道消，可为长叹息者矣！（《晋书·儒林列传·序论》）

这简直可以说就是对于玄学思想给当时社会所造成的严重危害的一种控诉了。虽然不能把“五胡竞逐”、“二京沦胥”一古脑儿地归罪于玄学，但是魏晋之世的那种“运极道消”的破败世道，玄学对它起了相当的助长作用，却也是史实。时人裴頠反玄尤力，他针锋相对地著《崇有论》，系统地批判玄学的贵无思想。他说：

夫……形象著分，有生之体也；化感错综，理迹之原也。……是以生而可寻，所谓理也；理之所体，所谓有也；有之所须，所谓资也；资、有攸合，所谓宜也；择乎厥宜，所谓情也。识智既授，虽出处异业，默语殊途，所以宝生、存宜，其情一也。众理并而无害，故贵贱形焉；失得由乎所接，故吉凶兆焉。是以贤人君子，知欲不可绝，而交物有会，观乎往复，稽中定务。惟夫用天之道，分地之利，躬其力任，劳而后飨。居以仁顺，守以恭俭，率以忠信，行以敬让，志无盈求，事无过用，乃可济乎?! 故大建厥极，缀理群生，训物垂范，于是乎在。斯则圣人为政之由也。

若乃淫抗陵肆，则危害萌矣。……悠悠之徒，……遂阐贵无之议，而建贱有之论。贱有则必外形，外形则必遗制，遗制则必忽防，忽防则必忘礼。礼制弗存，则无以为政矣。……斯乃昏明所阶，不可不审！

夫……形器之故有徵，空无之义难检，辩巧之文可悦，似

象之言足惑，众听眩焉，溺其成说。虽颇有异此心者，辞不获济，屈于所狎，因谓虚无之理，诚不可盖。唱而有和，多往弗反，遂薄综世之务，贱功烈之用，高浮游之业，埤经实之贤。人情以殉，笃夫名利。……是以立言藉于虚无，谓之玄妙；处官不亲所司，谓之雅远；奉身散其廉操，谓之旷达。故砥砺之风，弥以陵迟。放者因斯，或悖吉凶之礼，而忽容止之表，渎弃长幼之序，混漫贵贱之级。其甚者至于裸裎，言笑忘宜，以不惜为弘，士行又亏矣。（《晋书·裴秀传》附《裴颜》）

裴颜可谓慨乎言之了！裴颜的结论是：

由此而观，济有者皆有也，虚无奚益于已有之群生哉！（同上）

这个裴颜，在晋武帝朝，先后为太子中庶子、散骑常侍；在晋惠帝朝，先后为国子祭酒、右军将军、左军将军、侍中。其兄子憬，本为白衣，因颜的请求，赐爵高阳亭侯；其次子该，为驸马，封武昌侯。而他的“曾祖茂，汉尚书令”；“祖父潛，魏尚书令”；其父秀，曹爽时，“袭父爵清阳亭侯，迁黄门侍郎”。司马昭执政时，“转尚书，进封鲁阳乡侯，增邑千户”；继又“进爵县侯，增邑七百户，迁尚书仆射”；最后封秀“济川侯，地方六十里，邑千四百户”。司马炎即王位，“拜尚书令、右光禄大夫，……加给事中”；及即帝位，“加左光禄大夫，封钜鹿郡公，邑三千户”；后又“以秀为司空”。死后，“与石苞等并为王公，配享庙庭”（以上引文，统见《晋书·裴秀传》）。于此可见，裴颜原来也是一个豪门世家出身的人。这就是说，他同玄学者流，原是同属一个阶级的——同是世族阶级的成员。只是由于，玄学者流，面对世族阶级日趋没落的严酷现实，看不到出路，绝望之余，于是，在《老》、《庄》思想的影响下，就无可奈何地唱出了“天地万物，皆以无为

本”的“正始之音”；而以裴颜为代表的世族阶级的另一些成员，坚守儒家的正统思想，虽然也深深感到本阶级的“今非昔比”，日益没落，但是，他们并不甘心于轻易地退出历史舞台，对于生活，也尚能保持一定的信心，所以，他们还要努力挣扎，妄图同历史的发展相抗衡，于是，他们就大唱“崇有”的论调。其实，历史的发展，是不以任何人的意志为转移的，注定要灭亡的世族阶级，不管裴颜他们是多么地去推“崇”，而它也是决不会永远地“有”下去的。所以，玄学家们的“贵无”论，固然是一种阶级没落感的反映，是一种消极思想的表现，但是，它却是一种“时代”之音；而以裴颜为代表的“崇有”论，看来仿佛是“积极”的，但是，它同世族阶级日趋没落的这一历史发展的总趋势却是并不那么“合拍”的。所以，“贵无”论，固然是世族阶级的挽“歌”；而“崇有”论，也决不会是这个阶级的“福音”，到头来，它也是“回天无术”的。因为，历史发展的客观规律，是任何人也抗拒不了的。

魏晋玄学，对于魏晋佛教，特别是《般若》学说的传入和发展，已经伸出了欢迎的双手；它将以“好客”的主人翁的姿态，迎接佛教《般若》学这位远方“客人”的到来。这是因为，印度《般若》学的产生，同中国先秦的《老》、《庄》和魏晋玄学的产生，大致具有着同样、或者类似的阶级根源和时代背景，因而，它们之间，也就具有着大致相同、或者类似的思想实质（或者说是“性格与相貌”）。对于魏晋玄学说来，《般若》学说的传人，真可说是“有朋自远方来，不亦乐乎”！而对于《般若》学说来，碰到魏晋玄学，也真可说是“他乡遇故知”！所以，玄学同《般若》学的相互影响，简直可以说是一种历史的必然（特别是关于玄学的影响于《般若》学，下文还将反复地谈到，这里且从略）。

第六章　魏世（三国）译经

第一节　译经简况

魏世（三国——主要是魏、吴），世乱时暂，译人不多，所译佛经，数亦有限。据《祐录》卷二《新集经论录》著录的这一时期的译经，共约四十多部，近七十卷（实际情况，可能不止此数）。从译经的部、卷数中可以想见，这些译经，绝大多数都是小部头的：一般都是一卷本，少数二卷本，四（实为六卷）、五卷本的各一部；最大部头的《六度集经》，九卷。

这一时期的译人，见于《祐录》（卷一三）的，只有三人，即康僧会、朱士行和支谦（三人情况，下详）。见于梁《僧传》卷一《译经上》的，正传三人，即昙柯迦罗（下详）、康僧会和维祇难；附见六人，即康僧铠、昙帝、帛延、支谦、法立和法巨。朱士行，慧皎则把他列入《义解》篇的第一名，而且把他算作“晋”代的人。其中，除法立、法巨属西晋人，姑置勿论外，其维祇难，据梁《僧传·维祇难传》称：

> 维祇难，本天竺人也。世奉异道，以火祀为上。时有天竺沙门，习学小乘，多行道术，……难既睹沙门神力胜己，即于佛法大生信乐，乃舍本所事，出家为道，依此沙门，以为和上。受学三藏，妙善四《含》，游化诸国，莫不皆奉。

则维祇难，原是一个信奉“火祀”的婆罗门，后来才改信佛教而且出家为僧的。

（维祇难）以吴黄武三年，与同伴竺律炎来至武昌，赍《昙钵经》梵本。《昙钵》者，即《法句经》也。时吴士共请出经，难既未善国语，乃共其伴律炎译为汉文。炎亦未善汉言，颇有不尽，志在义本，辞近朴质。

则维祇难，也曾参预过《法句经》的翻译。不过，对于《法句经》的翻译，《祐录》（卷二》却是这样著录的：

《法句经》二卷　右一部，凡二卷。魏文帝时，天竺沙门维祇难，以吴主孙权黄武三年赍胡本，武昌竺将炎共支谦译出。

如此，则维祇难，只是带来梵本，并未参预译事。再有，梁《僧传》译“将”为“律”，把竺将炎译为竺律炎。此后，唐道宣的《大唐内典录》、智昇的《开元释教录》等经录，也都称为“竺律炎”。《内典录》卷二《南吴孙氏传译佛经录第三》里，并曾说到：“天竺沙门竺律炎，……或云将炎，或云持炎，或云律炎，未详孰是，故备举之。”至于康僧铠等三人，梁《僧传·昙柯迦罗传》是这样附载的：

又有外国沙门康僧铠者，亦以嘉平之末来至雒阳，译出《郁伽长者》等四部经。又有安息国沙门昙帝，亦善律学，以魏正元之中来游雒阳，译出《昙无德羯磨》。又有沙门帛延，不知何许人，亦才明有深解，以魏甘露中，译出《无量清净平等觉经》等凡六部经。后不知所终。

则康僧铠等三人的译经，即在十部以上。而这些经典却都不在《祐录》卷二《新集经论录》魏、吴译经的目录之内。可见，《祐录》上述著录的四十多部、近七十卷的总数，是不够完全的。

在上述的译经中，较有影响、值得在这里略为提及的，是支谦译的《明度经》——或称《大明度经》。《祐录》（卷二）著录为：

> 《明度经》四卷或云《大明度无极经》。

实为六卷，共三十品。“大明度无极”，即“摩诃般若波罗蜜”的意译。“摩诃”，“大”义；“明”指“般若”，“度无极”指“波罗蜜”。“般若”，意为“智慧”；“波罗蜜”，意为“到彼岸”（亦意译为“度”）。译“般若”为“明”，“波罗蜜”为“度无极”，标志着早期译经的不准确性。《开元录》认为，这部经“与《道行》、《小品》等同本”。吕澂先生认为，它说是《大般若经》的“第四会”（《新编汉文大藏经目录·〈般若〉部》，页24）。《般若》系经典，都是讲“空”的；而在这部《般若》经里，却不但讲“空”，而且还讲“本无”。它的第十四品的标题，即为《本无品》，在这一品里，有这样一段经文：

> 何谓随教？如法无所从生为随教，是为本无。无来，原亦无去迹。诸法本无，如来亦本无，无异。随本无，是为随如来本无；如来本无立，为随如来教，与诸法不异。无异本无，无作者，一切皆本无，亦复无本无，等无异。于真法中本无，诸法本无：无过去、当来、今现在，如来亦尔，是为真本无。

在支谶译的《道行般若经》里，第十四品也叫《本无品》，译文（见上引文）与支谦译的约略相同。上文评介支谶的译经时，曾经指出过：把“性空”译为“本无”，是受了当时《老》、《庄》道家思想的影响。为了作个比较，不妨参照一下鸠摩罗什译的《小品般若波罗蜜经》（共十卷，二十九品）的两段经文：

其一，《小品》卷六《大如品》（第十五）[①]：

随何法生故，名随佛生？诸天子！随如行故，须菩提随如来生。如如来如不来不去，须菩提随如，从本已来，亦不来不去；是故须菩提随如来生。又如来如，即是一切法如；一切法如，即是如来如。如来如者，即非如。是故须菩提，随如来生。……又如来如，一切法如，皆是一如，无二无别。……如如来如，非过去，非未来，非现在，一切法如亦如是，非过去，非未来，非现在。是故须菩提随如来生。……

其二，《小品》卷五《相无相品》（第十三）：

佛告诸天子：诸法以空为相，以无相、无作、无起、无生、无灭、无依为相。……复次须菩提！世间空，般若波罗蜜如实示世间空；世间离相，般若波罗蜜如实示世间离相；世间净（按：有的本"净"下有"相"字），般若波罗蜜如实示世间净；世间寂灭，般若波罗蜜如实示世间寂灭。须菩提！般若波罗蜜亦如是示诸佛世间。……须菩提！色无所有故，受、想、行、识无所有故，一切法无所有故，量（按：这里的"量"，为"筹量"义）不可得。（《小品般若波罗蜜经》卷五《摩诃般若波罗蜜相无相品》第十三）

在这里，罗什使用的是"如"和"空"、"无相"、"无所有"等范

---

① 《小品》卷五还有《小如品》（第十二），其中也谈到"五阴如即是世间如，五阴如即是一切法如，一切法如即是……如来如，如是诸如，皆是一如，无二无别，无尽无量"。在这一品里，居然还有这样的"经文"："譬如母人，多有诸子，若十若百，乃至十万！"——什么样的"母人"，能有这样的生育能力啊！

另，据汤用彤先生的勘对：支谦译的《大明度经》（和支谶译的《道行般若》）中的《本无品》，"即当于罗什译《小品》之第十五，则称为《大如品》，在宋译《佛母般若》为第十六，则称曰《真如品》。……盖'本无'者，乃'真如'或之古译。……"（汤《史》上册，页147—148）其实，应该说"本无"乃"真如"（＝性空，空性）之误译（至少是不准确的"古译"）。

畴，而没有使用“本无”这个概念。这主要是因为：第一，罗什对于《般若》系“性空缘起”（或“缘起性空”）这一中心思想，理解得更深刻、更准确，所以他不会因受中国的某些哲学思想的影响而误解（误译）《般若》思想；第二，罗什时代，佛教传入中国的时间已比较地长久一些了，特别是佛经的翻译，也已渐臻成熟。所以，罗什译经（相对于汉、魏译经，则被称为“新译”），就能更为准确地表达《般若》思想。支谶、支谦，对于《般若》教义的了解，看来还不够深、准，而支谶，更是处于中国译经的初译时期，再加上多少还要受到当时中国的一些哲学思想的影响，所以，在译经上表现出的那种不成熟、不准确性，就是不可避免的了。至于支谦（下详），根据《祐录》的记载，他的译经时间，是在“孙权黄武初至孙亮建兴中”。孙权黄武，为 222—229 年；孙亮建兴，为 252—253 年。这也就是说，这一时期，为 3 世纪初叶至 3 世纪中叶。《明度经》的译出，当也在这个时期。而魏晋玄学的一、二号人物何晏、王弼二人，均死于 249 年（嵇康则死于 262 年，向秀死于 227 年，郭象死于 312 年）。则于献帝末年从中原避难于吴、并被孙权拜为“博士”的支谦（以及他的某些助译者），已经听到了“正始之音”（按：魏齐王曹芳的正始年间，为 240—249 年），是完全有可能的。所以，他的“本无”之译，也很可能是受了魏晋玄学的影响。

总之，魏世译经，还处于中国佛经翻译史上的早期阶段，译经数量还比较少，质量也不够高，反映出一定的不成熟性。

第二节　支谦及其译经

梁《僧传》没有为支谦单独立《传》，只是附见于《康僧会传》里。《祐录》卷一三有《支谦传》，称：

支谦，字恭明，一名越，大月支人也。祖父法度，以汉灵帝世，率国人数百归化，拜率善中郎将。越，年……十岁学书，同时学者，皆伏其聪敏。十三学胡书，备通六国语。初，桓、灵世，支谶译出法典，有支亮、（字）纪明，资学于谶；谦又受业于亮。博览经籍，莫不究练；世间艺术，多所综习。其为人细长黑瘦，眼多白而精（睛）黄。时人为之语曰："支郎眼中黄，形体虽细是智囊。"其本奉大法，精练经旨。献帝之末，汉室大乱，与乡人数十，共奔于吴。……后吴主孙权闻其博学有才慧，即召见之，因问经中深隐之义，应机释难，无疑不折。权大悦，拜为博士，使辅导东宫①，甚加宠秩。越以大教虽行，而经多胡文，莫有解者；既善华戎之语，乃收集众本，译为汉言。从黄武元年，至建兴中，所出《维摩诘》、《大般泥洹》、《法句》、《瑞应本起》等，二十七经（按：《祐录》卷二支谦译经录中，说支谦译经共"三十六部，四十八卷"；梁《僧传》说是"四十九经"。《祐录》卷七支敏度《合〈首楞严经〉记》说是"凡数十卷"），曲得圣义，辞旨文雅。又依《无量寿》、《中本起》经，制《赞菩萨连句梵呗》三契②；注《了本生死经》。皆行于世。后，太子登位（按："位"，当系"卒"字之误）③。遂隐于穹隘山，不交世务，从竺法兰道人，更练五戒。凡所游从，皆沙门而已。后卒于山

① 按：孙权初即吴王位，立登为王太子；黄龙元年（229），孙权即皇帝位，复于是年四月立登为皇太子；赤乌四年（241）五月，登卒，次年（242）正月，又立和为太子；赤乌十三年（250）八月，和废，同年十一月，又立亮为太子。这里的"东宫"，当是指孙登。

② 关于支谦制作《梵呗》，汤用彤先生曾有所论述，参见汤《史》上册，页133—134。

③ 僧祐误孙登之"登"为"登位"之"登"，亦即误名词为动词，遂把"登卒"误为"登位"（这一误会，也可能是在僧祐之前的传抄者之误，僧祐不察，遂因袭焉）。对此，汤用彤先生亦曾有所考证（见汤《史》上册，页131）。

中，春秋六十。

吴主孙亮与众僧书曰："支恭明不救所疾。其业履冲素，始终可高。为之恻怆，不能自已！"其为时所惜如此。

据此可知，支谦原是一位博学多识的居士，为支谶的再传弟子。关于支谦的译经，吕澂先生曾有所考证：

支谦的译述比较丰富，晋道安的经录里就著录了三十部，梁僧祐又据《别录》补充了六部（按：此说同《祐录·支谦传》说支谦所译凡"二十七经"之数不符）。慧皎《高僧传》说有四十九部，隋费长房《历代三宝记》旁搜杂录增广到百二十九部，其中很多是大部的别生或传抄的异本，不足为据。现经考订有译本的只有下列二十九部：

一、《阿弥陀经》（一称《无量寿经》）二卷。二、《须赖经》一卷。三、《维摩诘经》二卷。四、《私诃末经》一卷。五、《差摩竭经》一卷。六、《月明童子经》一卷。七、《龙施女经》一卷。八、《七女经》一卷。九、《了本生死经》一卷。一〇、《大明度无极经》四卷（按：现行本为六卷）。一一、《慧印三昧经》一卷。一二、《无量门微密持经》一卷。一三、《菩萨本业经》一卷。十四、《释摩男经》一卷。一五、《赖吒和罗经》一卷。一六、《梵摩渝经》一卷。一七、《斋经》一卷。一八、《大般泥洹经》二卷。一九、《义足经》二卷。二〇、《法句经》二卷。二一、《佛医经》一卷。二二、《四愿经》一卷。二三、《阿难四事经》一卷。二四、《八师经》一卷。二五、《孛经抄》一卷。二六、《瑞应本起经》二卷。二七、《菩萨本愿经》四卷。二八、《老女人经》一卷。二九、《搜集百缘经》七卷。（《略讲》附录《支谦》，页291—292）

可以看出，支谦乃是三国时译经最多的人。关于支谦的译经，道安在《了本生死经序》里说："魏代之初，有高士河南支恭明，为

作注解，探玄畅滞，真可谓入室者矣。”（《祐录》卷六）这里所谓“探玄畅滞”，“可谓入室”，不但是指支谦的注经，当亦包括支谦的译经。支敏度则说：“越，才学深彻，内外备通，以季世尚文，时好简略，故其出经，颇从文丽。然其属辞析理，文而不越，约而义显，真可谓深入者也。”（《祐录》卷七《合〈首楞严经〉记》）支敏度还称赞支谦“博综稽古，研机极玄，殊方异音，兼通关解”（《祐录》卷八《合〈维摩诘经〉序》）。支敏度给予支谦译经的评价，可说是够高的了。吕澂先生对于支谦译经的评价，也相当高：“支谦翻译的风格，在从古译到旧译的一阶段上也起了不少作用。他首先反对译文尚质的偏向，主张和时好尚文尚约应该调和。这当然是为了更好地畅达经意使人易解的缘故。”（《略讲》附录《支谦》，页293）当然，支谦毕竟是中国佛教史上的早期译人，他的译经，不能不受时代的限制和影响。僧肇认为支谦译经“理滞于文”，并且以此而引以为“恨”（详见《祐录》卷八僧肇撰《维摩诘经序》），当也不是没有根据的。

在支谦的译经中，除《大明度经》已于上文略为提及外，在中国佛教思想史上具有较大影响的，要算是《维摩经》[①]了。这里，拟特就支译《维摩》的译文以及《维摩经》的核心思想和“维摩”这一形象的社会、历史意义这三个方面，略作评介。

其一，支译《维摩》的译文。

现存《维摩》，凡有三译，即：1、支谦译，题为《佛说维摩

① 这里，须要顺便说明两点：其一，据《祐录》卷二著录竺法护和竺叔兰两人，也曾译过《维摩》，法护译本，题为《维摩鞞经》（一卷）；叔兰译本，题为《异维摩诘经》（三卷）。支敏度还把支谦和两竺的三个译本，辑为《合维摩诘经》五卷。

其二，支谦还译有“《阿弥陀经》二卷内题云《阿弥陀三耶三佛萨楼檀过度人道经》”（《祐录》卷二）。但支译《弥陀》，后似无传；无论是在当时，还是在后世的中国佛教思想史上，似乎都未产生过多大影响。所以，这里姑且置而勿论。

诘经》二卷，十四品；2、鸠摩罗什译，题为《维摩诘所说经》，三卷，十四品；3、玄奘译，题为《说无垢称经》①，六卷，十四品。现先将三个译本的品目对列于下：

支　　译	什　　译	奘　　译
一、佛国品	一、佛国品	一、序品
二、善权品	二、方便品	二、显不思议方便善巧品
三、弟子品	三、弟子品	三、声闻品
四、菩萨品	四、菩萨品	四、菩萨品
五、诸法言品	五、问疾品	五、问疾品
六、不思议品	六、不思议品	六、不思议品
七、观人物品	七、观众生品	七、观有情品
八、如来种品	八、佛道品	八、菩提分品
九、不二入品	九、入不二法门品	九、不二法门品
十、香积佛品	十、香积佛品	十、香台佛品
十一、菩萨行品	十一、菩萨行品	十一、菩萨行品
十二、见阿閦佛品	十二、见阿閦佛品	十二、观如来品
十三、法供养品	十三、法供养品	十三、法供养品
十四、嘱累弥勒品	十四、嘱累品	十四、嘱累品

可以看出，三译品目，小异大同。五、七、九三品，支译品目，异余二译，校之经文，支译欠准。下面，看一下三经译文：

支译《佛说维摩诘经》卷上《诸法言品》第五：

佛复告文殊师利②：汝诣维摩诘问疾。……即时八千菩萨、五百弟子③、百千天人，同意欲行。于是文殊师利与诸菩萨、大弟子及诸天人、眷属围绕，俱入维耶离大城。……

什译《维摩诘所说经》卷中《文殊师利问疾品》第五：

---

① “维摩”，意为“净名”，或“无垢称”。“诘”，乃尊称，意为“哲人”或“圣者”。例如“甘地诘”，亦称为“圣雄甘地”。

② “文殊师利”，亦称“曼殊师利”，意谓“妙吉祥”，是“智慧第一”的大菩萨（但并非历史人物）。

③ 什、奘译本，都称“五百声闻”，较确。因为，“声闻”是与“菩萨”对称的：菩萨，是佛的大乘弟子；声闻，是佛的小乘弟子。如果只说“五百弟子”，就不那么确切了，因为“菩萨”，也是“弟子”呀！

尔时佛告文殊师利：汝行诣维摩诘问疾。文殊师利白佛言：……当承佛圣旨，诣彼问疾。……即时八千菩萨、五百声闻①、百千天人，皆欲随从。于是文殊师利与诸菩萨、大弟子众、及诸天人，恭敬围绕，入毗耶离大城。……

奘译《说无垢称经》卷三《问疾品》第五（以下，只举品名）：

尔时佛告妙吉祥言：汝今应诣无垢称所，慰问其疾。时妙吉祥白佛言：世尊！……我当承佛威神，诣彼问疾。……是时众中八千菩萨，五百声闻，无量百千释、梵、护世② 及诸天子，咸起恭敬，顶礼世尊，前后围绕，出菴罗林，诣广严城，至无垢称所，欲问其疾。……

维摩病了，释迦要派人前往“问疾”，但几乎问遍了所有大、小乘弟子，却都表示不敢前往，最后决定派遣菩萨中被称为“智慧第一”的文殊前往“问疾”；文殊也多少有些勉强地接受了这一任务。很明显，什、奘两个译本标题为《问疾品》，是确切的，因为它反映出了这一品的特殊性，而《诸法言品》的标题，就不那么确切了；因为，虽然在这一品里确乎也说了不少奥妙的“法言”，但这不仅是《维摩》各品，而且也是所有佛经的“共性”——所有佛经，都是要说“诸法言”的。所以，如果如此标题，就反映不出这一品“与众不同”的特殊性。

支译《观人物品》第七（卷下）：

于是文殊师利问维摩诘言：菩萨何以观察人物？

答曰：譬如幻者见幻事相，菩萨观人物为如此；譬如达

---

① 闻佛道（四谛）声而得悟道，并得解脱的，叫做“声闻”；即小乘佛教的“圣者”。

② 释，指欲界的帝释天；梵，指色界的四梵（十八）天；护世（亦称“护国”），指欲界的四王天——佛经说这四王天分居于须弥山半腰的东、西、南、北的四面，他们每月要定期（一般说是四次）“巡回”人间以访察善恶，所以他们又被称为“护世”天。

士见水中月，菩萨观人物为如此；譬如明镜见其面像，菩萨观人物为如此。取要言之，如热时之焰，如呼声之响，如空中之雾，……如空中之鸟无踪，如虫蚤之根自然，如梦中所见已寤，如未生尘，如真人现（按："自然"、"真人"这些称谓，分明是受了道家影响的反映），菩萨观人物为如此也。

什译《观众生品》第七（卷中）：

尔时文殊师利问维摩诘言：菩萨云何观于众生？

维摩诘言：譬如幻师见所幻人，菩萨观众生若此；如智者见水中月，如镜中见其面像，如热时焰，如呼声响，如空中云，如水聚沫，如水上泡，如芭蕉坚，如电久住，如第五大①，如第六阴②，如第七情③，如十三入④，如十九界⑤，菩萨观众生为若此；……如空中鸟迹，如石女儿⑥，……如梦中所见已寤，……如无烟之火，菩萨观众生为若此。

奘译《观有情品》第七（卷四）：

时妙吉祥问无垢称：云何菩萨观诸有情？

无垢称言：譬如幻师观所幻事，如是菩萨应正观察一切有情。又妙吉祥：如有智人，观水中月，观镜中像，观阳焰水，观呼声响，观虚空中云城台阁，观水聚沫所有前际，观水浮泡或起或灭，观芭蕉心所有坚实，观第五大，观第六蕴，

---

① 佛教一般讲地、水、火、风"四大"（构成世界的四种物质原素），"第五大"是没有的。

② 佛教讲色、受、想、行、识"五阴"，"第六阴"是没有的。

③ 佛教讲眼、耳、鼻、舌、身、意"六情"（即"六根"），"第七情"是没有的。

④ 佛教讲眼、耳、鼻、舌、身、意的内"六根"和色、声、香、味、触、法的外"六尘"的"十二入"（"十二处"），第"十三入"是没有的。

⑤ 佛教讲"六根"、"六尘"和眼、耳、鼻、舌、身、意的"六识"的"十八界"，第"十九界"是没有的。

⑥ 佛经里讲的"石女"，即一般所谓的"阴阳人"，乃指生理上有缺陷的女人。这种女人，是不能生育的。"石女儿"，意即没有的。

观第七根，观十三处，观十九界，……观龟毛等所作衣服，……观生盲者睹见众色，……观虚空中所有鸟迹，观石女儿所有作业，……观梦悟已梦中所见，观不生火有所焚烧，……如是菩萨应正观察一切有情。所以者何？诸法本空，真实无我，无有情故。

奘译本最后总结指出了这一品的中心思想："诸法本空，真实无我，无有情故。"佛教的教化对象，是"一切众生"，而不只是"人物"。"人物"，只限于"人"；而"众生"，则包括天、人、阿修罗①（以上，称"三善道"）、地狱、饿鬼、旁生（即一切动物——以上，称"三恶道"）的"六道众生"。"众生"②，亦称"有情"（即有感情、有情识者）。什称"众生"，奘称"有情"，都是符合佛教原意的；而支称"人物"，就很不符合佛教原意了！

支译《不二入品》第九（卷下）：

于是维摩诘问众菩萨曰：诸正士所乐菩萨不二入法门者，为何谓也？

座中有名法作菩萨，答曰：族姓子③！起，分为二；不起不生，则无有二。得不起法忍者，是为不二入。……

以下，一口气又列举了二十九位"菩萨"，各自述说了自己所理解的"不二入法门"。

什译《入不二法门品》第九（卷中）：

尔时维摩诘谓众菩萨言：诸仁者，云何菩萨入不二法门？各随所乐说之。

---

① 阿修罗，意为"非天"或"无端"。即有"天福"而无"天德"、像貌也很不端正的一类"恶天"。

② 佛教所谓的"众生"，约含二义：一、从"众法"生，故名"众生"；由色、受、想、行、识"五蕴"组合成形体故。二、"众趣"受生，故名"众生"；"六道"（也称"六趣"）轮回，频繁受生故。

③ 这里的"族姓"，实指"佛性"；"族姓子"，意即"佛子"。

会中有菩萨名法自在，说言：诸仁者！生灭为二，法本不生，今则无灭，得此无生法忍，是为入不二法门。……

以下，一口气又列举了三十一位“菩萨”，各自述说了自己所理解的“不二法门”。

竺译《不二法门品》第九（卷四）：

时无垢称普问众中诸菩萨曰：云何菩萨善能悟入不二法门？仁者皆应任己辨才，各随乐说。时众会中有诸菩萨，各随所乐，次第而说。

时有菩萨各法自在，作如是言：生灭为二，若诸菩萨了知诸法本来无生，亦无有灭，证得如是无生法忍，是为悟入不二法门。……

以下，也一口气列举了二十九位“菩萨”，各自述说了自己所理解的“不二法门”。

很明显，“不二法门”，是一种“悟入”（或“证入”）的境界，是名词；菩萨们应该经过宗教实践，来“悟入”这种“不二法门”，则“入”是动词。所以，译为“入不二”法门，是符合经的原意的；而支谦译为“不二入”，那就名（词）动（词）混淆、意思颠倒了！

此外，以下的一些经文，也反映出支译的不确切性：

清净金华眼明好，净教灭意度无极，净除欲疑称无量，愿礼沙门寂然迹。

既见大圣三界将，现我佛国特清明，说最法言决众疑，虚空神天得闻听。

经道讲授诸法王，以法布施解说人，法教导善现上义，稽首法王此极尊。（卷上《佛国品》第一）

把这些偈文同什、竺译文对照一下：

目净修广如青莲，心净已度诸禅定，久积净业称无量，导

众以寂故稽首。

既见大圣以神变，普现十方无量土，其中诸佛演说法，于是一切悉见闻。

法王法力超群生，常以法财施一切，能善分别诸法相，于第一义而不动；已于诸法得自在，是故稽首此法王。（同上）

这是罗什译文。

目净修广妙端严，皎如青绀莲花叶，已证第一净意乐，胜奢摩陀① 到彼岸。

久积无边清净业，获得广大胜名闻，故我稽首大沙门，开导希夷寂路者。

既见大圣以神变，普现十方无量土，其中诸佛演说法，于是一切悉见闻。

法王法力超群生，常以法财施一切，能善分别诸法相，观第一义摧怨敌；已于诸法得自在，是故稽首此法王。（卷一《序品》第一）

这是玄奘译文。三相对照，即可看出支译经文中的一些不准确的地方。例如：什译第二句偈文为“心净已度诸禅定”，奘译分作两句：“已证第一净意乐，胜奢摩陀到彼岸。”一看就知道这里讲的是“禅波罗蜜”。这是说佛已获得各种殊胜的禅定。而支的译文则为“净教灭意度无极”，意思就不很清楚。虽然“灭意”也可以理解为就是禅定，但总是给人以生疏之感。“净除欲疑称无量”，较之“久积净业称无量”、“久积无边清净业”来，也显得艰涩难懂。再有，“说最法言决众疑”，也远不如“其中诸佛演说法”清楚明白。“最法言”的译语也很生硬。“于是一切悉见闻”，也比“虚空

① 奢摩陀，亦作“奢摩他”，“舍摩他”，意译为“止”，亦作“静虑”，就是“定”。

神天得闻听”清楚得多。而且，“虚空神天”，还只包括诸“天”，而不包括“人”；佛在“人间”说法，而听众中却只有“天”而没有“人”，这也是不合情理的呀！如此等等。

诸仁者！是身无常，为无强，为无力，为无坚，为苦，为老，为病，为多痛畏。诸仁者！如此身，明智者所不怙。是身如聚沫，澡浴强忍；是身如泡，不得久立；是身如野马，渴爱疲劳；是身如芭蕉，中无有坚；是身如幻，转受报应；是身如梦，其现恍惚；是身如影，行照而现；是身如响，因缘变失；是身如雾，意无静相；是身如电，为分散法；……（卷一《善权品》第二）

这是支译的又一段经文。请看什、奘译文：

诸仁者！是身无常、无强、无力、无坚，速朽之法，不可信也。为苦、为恼，众病所集。诸仁者！如此身，明智者所不怙。是身如聚沫，不可撮摩；是身如泡，不得久立；是身如炎，从渴爱生；是身如芭蕉，中无有坚；是身如幻，从颠倒起；是身如梦，为虚妄见；是身如影，从业缘现；是身如响，属诸因缘；是身如浮云，须臾变灭；是身如电，念念不住；……（卷上《方便品》第二）

这是什译经文。

诸仁者！是四大种所合成身，无常、无强、无坚、无力，朽故迅速，不可保信。为苦、为恼，众病之器；多诸过患，变坏之法。诸仁者！如此之身，其聪慧者所不为怙，是身如聚沫，不可撮摩；是身如浮泡，不得久立；是身如阳焰，从诸烦恼渴爱所生；是身如芭蕉，都无有实；是身如幻，从颠倒起；是身如梦，为虚妄见；是身如影，从业缘现；是身如响，属诸因缘；是身如云，须臾变灭；是身如电，念念不住；……（卷一《显不思议方便善巧品》第二）

这是奘译经文。三相对照，即可看出支译的有些经文是不够准确的。下面，再节引一段，以资对照：

支译：

又问：欲度众生，当何除解？曰：度众生者，解其尘劳。又问：既解尘劳，当复何应？曰：已解尘劳，当应自然！又问：何所施行，而应自然？曰：不起不灭，是应自然。又问：何等不起？何等不灭？曰：不善不起，善者不灭。又问：善不善孰为本？曰：善不善身为本。又问：身孰为本？曰：欲贪为本。又问：欲贪孰为本？曰：不诚之杂为本。又问：不诚之杂孰为本？曰：不住为本。如是仁者！不住之本，无所为本；从不住本，立一切法。（卷下《观人物品》第七）

什译：

又问：欲度众生，当何所除？答曰：欲度众生，除其烦恼。又问：欲除烦恼，当何所行？答曰：当行正念。又问：云何行于正念？答曰：当行不生不灭。又问：何法不生？何法不灭？答曰：不善不生，善法不灭。又问：善不善孰为本？答曰：身为本。又问：身孰为本？答曰：欲贪为本。又问：欲贪孰为本？答曰：虚妄分别为本。又问：虚妄分别孰为本？答曰：颠倒想为本。又问：颠倒想孰为本？答曰：无住为本。又问：无住孰为本？答曰：无住则无本；文殊师利！从无住本，立一切法。

奘译：

又问：欲令一切有情解脱，当何所除？曰：欲令一切有情解脱，除其烦恼。又问：欲除一切有情烦恼，当何所修？曰：欲除一切烦恼，当修如理观察作意。又问：欲修如理观察作意，当云何修？曰：欲修如理观察作意，当修诸法不生不灭。又问：何法不生？何法不灭？曰：不善不生，善法不灭。又

问：善不善法孰为本？曰：以身为本。又问：身孰为本？曰：欲贪为本。又问：欲贪孰为本？曰：虚妄分别为本。又问：虚妄分别孰为本？曰：倒想为本。又问：倒想孰为本？曰：无住为本。妙吉祥言：如是无住，孰为其本？无垢称言：斯问非理；所以者何？夫无住者，即无其本，亦无所住；由无其本，无所住故，即能建立一切诸法。（卷四《观有情品》第七）

在上述这段经文中，最值得注意的，是对“既解尘劳，当复何应”的回答。为了更醒目一些，现再就三个译本中关于这一问答的不同译文对照如下：

支　　译	什　　译	奘　　译
又问：既解尘劳，当复何应？曰：已解尘劳，当应自然。又问：何所施行，而应自然？曰：不起不灭，是应自然。	又问：欲除烦恼，当何所行？答曰：当行正念。又问：云何行于正念？答曰：当行不生不灭。	又问：欲除一切有情烦恼，当何所修？曰：欲除一切有情烦恼，当修如理观察作意。又问：欲修如理观察作意，当云何修？曰：欲修如理观察作意，当修诸法不生不灭。

什译的答复是：“欲除烦恼”，“当行正念”。奘译则是：“欲除一切有情烦恼”，“当修如理观察作意”。“如理观察作意”，其实也就是“正念”的唯识宗化的一种提法。“作意”，可以理解为通常所说的“用心”；“观察作意”，意即“用心观察”。“如理”地“用心观察”，也就是“正念”的意思。所以，什、奘译文，虽然文字上有着简、繁的不同，而意思则是相同的。这两个译本里，都无“自然”字样，而支谦译本，却以“当应自然”来回答。这就清楚地表明了：支谦，确乎是受了《老》、《庄》（以及玄学）思想影响的。汤用彤先生曾说：“三国时支谦，内外备通，其译经尚文丽，盖已为佛教玄学化之开端也。”（汤《史》上册第二分第六章《佛教玄

学之滥觞（三国）·支谦》，页134—135）汤老此说，固非无据之谈。

从以上节录的几段译文中，已可以看出：支谦的译文，确是存在着同什、奘译文的某些不同。当然，也应指出：罗什、玄奘，是中国佛教史上的两位翻译大家，他们的翻译，代表了中国佛经翻译史上的最高水平，决不应该以他们两位为标准，来要求于支谦；如果那样，那就不仅是不合理的，而且也是不公道的。我们之所以从译文上把支译同什、奘两译略作比较，只是想说明一点，那就是，支谦的译经，尽管在当时说来，已经算是高水平的了；但核实而言，确也还存在着一些不够准确之处。虽然僧叡所说的"前译之伤本，谬文之乖趣"；"至如以'不来相'为'辱来'、'不见相'为'相见'，'未缘法'为'始神'，'缘合法'为'止心'，诸如此比，无品不有，无章不尔'。然后知边情险诐，难可以参契真言，厕怀玄悟矣"（《祐录》卷八《毗摩罗诘堤经义疏序》）的这些话，有些过分，但支译经文有不准处，确乎也是史实。当然，由于译人本身的理解水平以及时代的影响和限制，在早期译经中出现这种情况，却也是不可避免的。如果在这方面苛求前人，那就不是科学的态度。

其二，《维摩经》的核心思想。

唐智昇把《维摩经》归入大乘佛经《般若》、《宝积》、《大集》、《华严》、《涅槃》等几大类的《涅槃》类里（见《开元录》卷一九）。吕澂先生在其《新编汉文大藏经目录》里，则把《维摩》归入《经藏》的《宝积》、《般若》、《华严》、《涅槃》、《阿含》五大部的《宝积》部里。两者归类，自各有其道理。现在，姑且将《维摩》究应归于何类这个问题置而勿论，单就这部经里所表达的思想，略为评述。

僧肇在其《维摩诘经序》里，极力地推崇这部经。他说：

《维摩诘不思议经》者，盖是穷微尽化妙绝之称也。其旨渊玄，非言像所测；道越三空，非二乘所议。超群数之表，绝有心之境，渺茫无为而无不为，罔知所以然而能然者，不思议也。何则？夫圣智无知而万品俱照，法身无像而殊形并应，至韵无言而玄籍弥布，冥权无谋而动与事会。故能统济群方，开物成务，利现天下，于我无为。……此经所明，统万行则以权智为主，树德本则以六度为根，济朦惑则以慈悲为首，语宗极则以不二为言。凡此众说，皆不思议之本也。（《祐录》卷八）

当然，僧肇完全是从宗教的立场上（而且很大程度上还是从空宗的角度）来推崇、颂扬《维摩经》的。支敏度也说：

盖《维摩诘经》者，先哲之格言，弘道之宏标也。其文微而婉，厥旨幽而远，可谓唱高和寡，故举世罕揽。（《祐录》卷八《合〈维摩诘经〉序》）

僧叡则说：

此经以《毗摩诘所说》为名者，尊其人，重其法也。……法言恢廓，指玄门以忘期；观品夷照，总化本以冥想。（同上书《毗摩罗诘堤经义疏序》）

这些对于《维摩经》的倾扬之词，表明了《维摩》这部经在佛教思想史上的重大影响和重要地位。关于《维摩》的核心思想，僧肇说“语宗极，则以不二为言”，可谓一语中的。“不二”，便是《维摩经》的核心思想。为了便于了解，下面姑且根据罗什译本，对于《维摩》的这一“不二“思想，略作剖析。

《入不二法门品》，一口气讲了三十来种“不二法门”，而尤其值得注意的，则是如下的这些“不二法门”：

垢、净为二；见垢实性，则无净相，顺于灭相，是为入不二法门。

污秽和净洁，原是对立的两种现象；但是，如果你能够悟见污秽的真实本性（或体性），那就不仅没有什么“垢相”可言，就连“净相”也是没有的；因为它们的本体都是“寂灭”之相啊！所以，极而言之：污秽就是净洁，净洁就是污秽。它们是一而二，二而一的。这讲的是“垢净不二”。

罪、福为二；若达罪性，则与福无异，以金刚慧决了此相无缚、无解者，是为入不二法门。

罪恶与福德，也是对立的两极；但是，如果你能通达罪恶的真实体性（或本性），那就罪恶同福德并没有什么两样：罪恶就是福德，福德就是罪恶；作孽就是行善，行善就是作孽。它们也是一而二，二而一的。这讲的是“罪福不二”。

福行、罪行、不动行为二；三行实性即是空，空则无福行、无罪行、无不动行；于此三行而不起者，是为入不二法门。

罪、福、“不动”（即说不上是好、是坏的一种中性行为，佛教通常称之为“无记”）三种行为，也是全不相同的（说是“为二”，实应“为三”）；但是，应该看到：这三行的真实体性原是“空”的，而“空”法之中，是根本说不上什么罪、福、“不动”之行的，它们其实也是一而三，三而一的。这讲的是罪、福、“不动”三行“不二”（其实应该说是“不三”）。

上述这些“不二”之论，就佛教说来，它标志着大乘佛教教义的一个颇为重要的方面，即是非、善恶、好坏等等的现象或行为，并没有什么严格的规定性。就现象上说来，仿佛有这些不同的差别；但如果从它们的本体上来说，那它们原都是一种“寂灭”的“空”相，是根本没有差别的；也就是说，它们原都是一样的。因而，就不应该计较什么是非、善恶、好坏等等。这种“理论”的社会意义，是非常清楚的：在印度，它是为封建统治阶级的那种压迫、剥削的罪恶行径作辩护的；它的这种宗教说教，完

全是在美化（以至神化）封建统治阶级的那种见不得人的丑恶行径。而在中国，在《维摩》初译时期的魏晋之世，这种从根本上破坏伦理道德观念的宗教说教，则更是直接为没落的世族阶级服务的。当时的豪门世族的那种腐化堕落、荒淫无耻的丑恶行径，在这种“理论”面前，不仅可以化为乌有，而且简直也是崇高、美好的。世族阶级的思想代表玄学者流们的那种讥笑讲节义、重情操者为“俗士”，而把他们那种放荡不羁、毫无操守的败坏行径自诩为“高雅”的论调和践履，不也正是这种“不二”之论的中国版吗?! 所以，就其社会意义上说来，这种泯灭是非善恶，实则是为剥削阶级的丑恶行径作辩护的“不二”之论，实在是当时的御用哲学——魏晋玄学在社会实践方面的一种再好不过的补充物。

有漏、无漏为二；若得诸法等，则不起漏、不漏想，不著于相，亦不住无相，是为入不二法门。

“漏”，就是“烦恼”；贪、瞋、愚痴等等的各种“烦恼”，能使“众生”沉沦于生死“苦海”而不得“解脱”，所以这些“烦恼”又称之为“漏”。“有漏”，能使人们（姑且从狭义上来讲）沉沦生死；“无漏”，可以使人获得“解脱”，这两者也是迥不相同的。但是，如果能够获得“诸法”（一切现象，一切事物）平“等”的高超悟境，那就能够在内心里不再产生有漏、无漏（“不漏”之词，颇有语病）的差别之想，从而也就可以既不再执著于各种事相、又不耽住于“无相”，这样，便悟入了漏与无漏的“不二法门”。这讲的是漏与无漏，其实也就是“染净不二”。

有为、无为为二；若离一切数，则心如虚空，以清净慧无所得者①，是为入不二法门。

---

① 这句话，支译为“意都已解，无所著者”；奘译为“智善清净，无执无遣”。（这一条，奘译的全文为：“有为，无为，分别为二；若诸菩萨了知二法，性皆平等，远离诸行，觉慧如空，智善清净，无执无遣，是为悟入不二法门。”

佛教把一切有生灭、有因果关系的现象，称作“有为法”；而把它所虚构的涅槃境界（以及“真如”、“佛性”等等），称作“无为法”。因此，“有为”和“无为”，也是含义完全不同的两码事。但是，如果能够远离一切法相、事数而“心如虚空”，获得“无所碍著”的“清净”之“慧”，这样，也就算是悟入了“有为”与“无为”的“不二法门”。这讲的是“有为”与“无为”“不二”。

世间、出世间为二；世间性空，即是出世间！于其中不入不出，不溢不散，是为入不二法门。

生死、涅槃为二；若见生死性，则无生死，无缚无解，不生不灭，如是解者，是为入不二法门。

此岸世界的世间生死，彼岸世界的出世涅槃，更是根本对立的两极。佛教的目的，就是要教导人们从“生死”苦海的“世间”解脱出来，走向涅槃境界的“出世间”。而这里，却唱出了一种更为“高超”的论调：“世间性空”，因而它本身也就是“出世间”；“生死”也是“性”空的，所以本来也就无所谓什么“生死”。有此悟境，也就是悟入了世出世间、生死涅槃的“不二法门”。这讲的是世、出世间“不二”和生死、涅槃“不二”。

乐涅槃、不乐世间为二；若不乐涅槃，不厌世间，则无有二。所以者何？若有缚则有解，若本无缚，其谁求解！无缚无解，则无厌乐，是为入不二法门。

佛教本来是教导人们要“厌”离“世间”，向往“涅槃”。这里却教人们不必如此。因为，有“乐”、有“厌”，那就“有缚”；“有缚”，方才“有解”。如果能对于世间、涅槃不厌、不求，那就是摆脱了系缚，从而也就是悟入了又一种“不二法门”。这讲的是欣、厌或缚、解“不二”。

按照佛教的通常教义来讲，是要断除“有漏”契证“无漏”、净化“有为”证入“无为”、厌离“世间”趋证“涅槃”的。这里，

却又教导人们根本不必如此，而要悟入它们的“不二法门”：烦恼即菩提，生死即涅槃，世间就是出世间，出世间就是世间！真是神乎其神，玄之又玄！这种奇妙的“理论”，一方面，固然是在神化大乘教义；而另一方面（更为重要的），却也是在美化（以至神化）世俗社会。在《维摩》初译的时期来说，就是美化魏晋之世的反动统治和世族阶级的丑恶生活：世族阶级的这个“世间”，表面看来，似乎是很腐朽、很反动、很肮脏；但如就它的“性空”之体说来，那末，它本身就是“出世间”，就是彼岸世果，就是佛国净土。所以，人们完全不应该对它有任何的不满和厌恶，要是那样，就是自生分别，徒自系缚；而应该对它奉若神圣，歌功颂德。只有这样，才算是达到了高超、玄妙的“不二”境界。

正道、邪道为二；住正道者，则不分别是邪是正，离此二者，是为入不二法门。

“正道”和“邪道”，是截然相反的两种道路；而这里，却要人们“离此二者”，不分邪、正，这样就算是悟入了又一种“不二法门”。这讲的是“邪正不二”。

“正道”和“邪道”，是对佛教和世俗兼而言之的。本来，佛教是讲究修行“八正道”的，也就是要人们修习“正道”，而不要陷进旁门“邪道”。而在“邪正不二”的这种玄妙的教义面前，却又教人们要“离此二者”，这就消除了邪、正界限。这种“理论”，就为那些打着“大乘菩萨”的幌子而破戒犯规、言高行卑的腐败行径，大开了方便之门。而就世俗社会的一般伦理道德来讲，佛教本来也总是叫人们走“正道”，而不要为非作歹，不要堕落。而按照“邪正不二”的这种“理论”，则根本不必要去分什么邪道与正道：邪就是正，正就是邪，它们是一而二，二而一的。这样，像“竹林七贤”那种放荡不羁、蔑视一切礼法的行为，也就都是“高尚”的了。魏晋之世的那些“薄行”之徒，也就都是“清高”之

士了。

由于“不二”思想，是《维摩经》的核心思想，所以，不但《入不二法门品》在大肆宣扬这种思想，几乎《维摩》全经，都在宣扬这一思想。“不二”思想，确乎是贯穿于《维摩》全经的。为了说明问题，不妨再举几例：

> 又问：空当于何求？答曰：当于六十二见中求。又问：六十二见当于何求？答曰：当于诸佛解脱中求。又问：诸佛解脱当于何求？答曰：当于一切众生心行中求。（什译《维摩》卷中《问疾品》）

“空”，是正见，“六十二见”①，是“邪”见；于“六十二见中”求“空”，就是于邪见中求正见。“六十二见”是外道法，“诸佛解脱”，是佛“正法”；于“诸佛解脱”中寻求“六十二见”，就是于正法中寻求“邪见”法。“诸佛解脱”是圣法，“众生心行”是凡行；于“众生心行”中寻求“诸佛解脱”，也就是于凡行中求圣法。这，其实是在讲邪正、凡圣“不二”。

> 舍利弗言：不复以离淫怒痴为解脱乎？天（女）曰：佛为增上慢人说离淫怒痴为解脱耳；若无增上慢者，佛说淫怒痴性即是解脱！（什译《维摩》卷中《观众生品》）

“淫怒痴”，就是贪瞋痴。它们是佛教所说的三种“根本烦恼”，是生死之本、轮回之源，是招致一切生死苦难的总祸根。所以，要想出生死，得解脱，首要的任务，就是要彻底断除这三种烦恼。而这里，却说佛陀为了那些有“增上慢”（即自高自大，骄傲自满）的人们，才说“离淫怒痴”方才能够获得解脱。如果没有“增上慢”，那末，淫怒痴的真实体性，本身就是解脱。并不需要去“离

---

① “六十二见”，乃是从身见、边见、断见、常见等各种“邪见”中推演出来的一个数字。其实，它不过是一种概数、约数；意即“一切邪见”。

淫怒痴”而另觅解脱。这是在讲烦恼、解脱的“不二法门”啊！由于烦恼、解脱本来“不二”，于是就出现了这样的情况：

入诸淫舍，示欲之过；入诸酒肆，能立其志；……（什译《维摩》卷上《方便品》）

示行贪欲，离诸染著；示行瞋恚，于诸众生无有恚阂；示行愚痴，而以智慧调伏其心；……（什译《维摩》卷中《佛道品》①）

逛妓院，不但没有胡搞，而且是去指示淫欲之过的；下酒馆，不但没有狂饮，反而能够自“立其志”。故意地去作出贪、瞋、痴等等的行为，其实都并没有这样作。如果说“入不二法门”等品所讲的各种“不二法门”，都还只是从“理论”上来宣讲“不二”之教；那末，这里，就可以说是在作出“示范”动作了。为了宣扬“不二法门”，《维摩经》是既要“言传”，又要“身教”。

尔时文殊师利问维摩诘言：菩萨云何通达佛道？维摩诘言：若菩萨行于非道，是为通达佛道！又问：云何菩萨行于非道？答曰：若菩萨行五无间②，而无恚恼；至于地狱，无诸罪垢；至于畜生，无有无明、憍慢等过；至于饿鬼，而具足功德；……（同上）

“佛道”与“非道”，也是对立的，而这里，却也把它们合二为一了。甚至于连地狱、畜生、饿鬼这“三恶道”，也都与“佛道”没有什么两样——堕“三恶道”，就是“通达佛道”。“佛道”与“恶

① 支译称《如来种品》，奘译称《菩提分品》。

② 佛教宣称：阿鼻（无间）地狱里，有五种“无间”（“间”有二义：1、间隔；2、间断）：1、“趣果无间”，谓舍身受报，此处死彼处生，中无间隔；2、“受苦无间”，谓不间断地受苦；3、“时无间”，谓受苦时间没有间断（其实，这一“无间”，和第二种“无间”的含义是相同的）；4、“命无间”，受极苦时，寿命不会中断；5、“形无间”，地狱有多大，堕入此种地狱的形体也就有多大，形体与地狱的空间之间，没有间隔。

道”，一而二，二而一。这分明是在讲“佛道”与“非道”（以及“恶道”）的“不二”。

于是维摩诘问文殊师利：何等为如来种？文殊师利言：有身为种，无明、有爱为种，贪恚碍（按：碍，似应作“痴”）[①]为种，四颠倒[②]为种，五盖[③]为种，六入[④]为种，七识处[⑤]为种，八邪法[⑥]为种，九恼[⑦]为种，十不善道[⑧]为种。以要言之，六十二见及一切烦恼，皆是佛种！曰：何谓也？答曰：若见无为、入正位者，不能复发阿耨多罗三藐三菩提心；譬如高原陆地不生莲华，卑湿淤泥乃生此华。如是见无为法，入正位者，终不复能生于佛法；烦恼泥中乃有众生起佛法耳。又如殖种于空，终不得生；粪壤之地，乃能滋茂。如是入无为正位者，不生佛法；起于我见如须弥山，犹能发于阿耨多罗三藐三菩提心，生佛法矣！是故当知：一切烦恼，为如来种！

---

① 这句话，支译为“淫怒痴为种”。奘译为：“贪欲、瞋恚、愚痴种性，是如来种性。”所以，“碍”字当是“痴”字之误。

② “四颠倒”，说有多种，通常的说法是：1、以不净为净；2、以苦为乐；3、以无常为常；4、以无我为我。

③ “五盖”，即：1、贪欲；2、瞋恚；3、睡眠；4、悼悔；5、疑惑。由于它们能够覆盖施、忍、勤、定、慧等“净业”，故称为“盖”。

④ “六入”，即眼、耳、鼻、舌、身、意六根；亦称“六处”。意谓它们是色、声、香、味、触、法“六尘”的六种入处。

⑤ “七识处”，亦称“七识住”。“住”有二义：1、安住；2、耽著。称“七识处”，则只取“安住”义。“七识住”，谓：1、欲界（“六道”）；2、色界的初禅；3、二禅；4、三禅；5、无色界的空无边处；6、识无边处；7、无所有处等诸天。这七处人，天的“识”，分别“住”于各自的身、境之内。

⑥ “八邪法”，即“八正道”的对立面：邪见，邪思维，邪语，邪业，邪精进，邪定，邪念，邪命。

⑦ “九恼”为：1、“恼我自身”；2、“恼我亲友（或云“憎我知识”）；3、“赞叹我怨”（或云“爱我怨家”）。过去、现在、未来“三世”，各有如此“三恼”，合成“九恼”。

⑧ “十不善道”，即“十恶业”：1、杀生；2、偷盗；3、邪淫（同夫妻之外的异性乱搞，谓之“邪淫以上，身三业）；4、妄言；5、绮语；6、两舌；7、恶口（以上，口四业）；8、贪；9、瞋；10、痴（以上，意三业）。

譬如不下巨海，不能得无价宝珠；如是不入烦恼大海，则不能得一切智宝！（同上）

这一段堪称精彩的经文，可说是把《维摩经》所反复宣扬的“不二”之义，讲说得颇为清楚了。由于这段文义比较重要，现将支、奘译文亦节录于下，以资对照：

于是维摩诘又问文殊师利：何等为如来种？答曰：有身为种，无明与恩爱为种，淫怒痴为种，四颠倒为种，五盖为种，六入为种，七识住为种，八邪道为种，九恼为种，十恶为种，是为佛种。曰：何谓也？文殊师利言：夫虚无无数，不能出现住发无上正真道意；在尘劳事，未见谛者，乃能发斯大道意耳。譬如族姓子（按：应该说是“族姓子！譬如……”）！高原陆土不生青莲、芙蓉、芳华，卑湿污田乃生此华。如是不从虚无无数出生佛法，尘劳之中，乃得众生而起道意；以有道意，则生佛法。从自身见积若须弥，乃能兼见而起道意，故生佛法。依如是要，可知一切尘劳之畴为如来种。又譬如人不下巨海，能举夜光宝耶？如是不入尘劳事者，岂其能发一切智意！

这是支译《维摩》卷下《如来种品》里的经文。

时无垢称问妙吉祥：何等名为如来种性（按：性，有本作“姓”）？愿为略说。

妙吉祥言：所谓一切伪身种性，是如来种性；一切无明，有爱种性，是如来种性；贪欲、瞋恚、愚痴种性，是如来种性；四种虚妄颠倒种性，是如来种性；如是所有五盖种性，六处种性，七识住种性，八邪种性，九恼事种性，十种不善业道种性，是如来种性。以要言之，六十二见、一切烦恼恶心不善法所有种性，是如来种性。

无垢称言：依何密意，作如是说？

妙吉祥言：非见无为，已入正性、离生位者，能发无上正等觉心；要住有为烦恼诸行、未见谛者，能发无上正等觉心。譬如高原陆地，不生殟钵罗花，钵特摩花，拘母陀花，奔荼利花，要于卑湿秽淤泥中，乃得生此四和花。如是声闻、独觉[1] 种性，已见无为，已入正性、离生位者，终不能发一切智心；要于烦恼诸行卑湿秽淤泥中，方能发起一切智心，于中生长诸佛法故。又善男子！譬如植种置于空中，终不生长；要植卑湿粪壤之地，乃得生长。如是声闻、独觉种性，已见无为，已入正性、离生位者，不能生长一切佛法；虽起身见如妙高山（按：妙高山，即“须弥山”的意译），而能发起大菩提愿，于中生长诸佛法故。又善男子！譬如有人，不入大海，终不能得吠琉璃等无价珍宝；不入生死烦恼大海，终不能发无价珍宝一切智心。是故当知；一切生死烦恼种性，是如来种性！

这是奘译《无垢称经》卷四《菩提分品》里的经文。

这段经文的中心意思，其实就是讲烦恼、佛性“不二”。“如来种”（玄奘译为“如来种性”，意思则更为完正、准确些），就是“佛种”，也就是“佛性”。《维摩经》里，以小乘人只顾自己“见无为法”，入于“正位”（即“圣位”），也就是只顾自己入“涅槃”，得“解脱”，因而他们就不再可能发起无上菩提之心，去救度一切众生；只有敢于深“入烦恼大海”的“菩萨”们（就像“维摩”那样！或者就像“地狱未空，誓不成佛；众生度尽，方证菩提”的“地藏菩萨”那样），才能发起无上菩提之心。以这样一

① 辟支佛，意译“独觉”或“缘觉”。这种人，生于“无佛”之世，靠自己观察“十二因缘”的道理而得“悟道”、获得“解脱”。由于是“无师自悟”，所以称为“独觉”；又因为是由于观察“十二因缘”而“悟道”的，所以又称为“缘觉”。在大、中、小“三乘”中，属于“中乘”；在大、小二乘中，与“声闻”同属“小乘”。

种宗教幻想为论据，从而在“理论”上得出了这样的玄妙结论：“一切烦恼，皆是佛种”！也就是：一切烦恼，皆是佛性！因此，“无明、有爱”、“贪瞋痴”等等这些精神上的“淤泥”、“粪壤”，就都成了极其崇高、圣洁的“佛性”！那末，到底为什么会有如此的“染净不二”这种妙理、妙事呢？

一切众生皆如也！一切法亦如也！众圣贤亦如也。……夫如者，不二不异！①（什译《维摩》卷上《菩萨品》）

这可说是《维摩》“不二”思想的“点睛”之笔。由于这几句关键性的话特别重要，不妨再把支、奘译文并录于此，以资对照：

夫如者，不起不灭。一切人皆如也，一切法亦如也，众圣贤亦如也。……不二哉！佛，二法已离。

这是支译《维摩》卷上《菩萨品》里的经文。

真如理中，无有授记。一切有情皆如也，一切法亦如也，一切圣贤亦如也。……不二是菩提，差别法性，皆远离故。

这是奘译《无垢称经》卷二《菩萨品》里的经文。

首先，还须指出：支谦译文中，又把“一切众生皆如也”，译成为“一切人皆如也”；把“众生”（或“有情”）这种泛称，译成为“人”的特称。这种情况，再次表明，当时帮助支谦润文的，必是一些中国士人，在这些人的头脑里，最熟悉的是“人”的概念，而对于“众生”（或“有情”）这一概念，则非常生疏，可说是闻所未闻的，因此在帮助支谦进行对于这类用语的推敲时，就只能选用他们素所熟悉的概念。用特称的“人”来代替泛称的“众生”，正是这种历史情况的具体反映。这里，不妨再举一个例子，那就是，在支译《维摩》中，还把“恒河”译为“江河”：

① 如前面已经指出过的，《维摩经》里讲的“如”（即“真如”），是属于大乘有宗的逻辑范畴，它和《般若》系经典里讲的“诸法性空”的“如”（或“真如”），含义不同。

是时维摩诘即如其像正受三昧，上方界分，去此刹度四十二江河沙佛土，有佛名香积如来至真等正觉；世界曰众香。一切弟子及诸菩萨皆见其国。……于是维摩诘不起于座，居众会前，化作菩萨，光像分明，而告之曰：汝行，从此佛土度如四十二江河沙世界，到众香刹香积佛所，往必见食；……彼诸菩萨皆愕然曰：此人奚来？……即以问佛。香积报曰：下方去此度如四十二江河沙刹，得忍世界（按：即"娑婆世界"），有佛名释迦文，汉言能仁（按："汉言能仁"这四个字，分明是译者加的附注），如来至真等正觉。……彼有菩萨，名维摩诘，说上法语，今遣化人来，称扬我名。……于是香积如来，以满钵香饭，一切香具，与化菩萨。……于是钵饭悉饱众会（按："众会"，应作"会众"），饭故不尽。……（支译《维摩》卷下《香积佛品》）

这段经文讲的故事是：到了正午该吃饭的时候了，可维摩却还毫无准备，舍利弗担心与会众人（其为数是非常之多的）正午之前吃不了饭。维摩揣知了舍利弗的想法，便派遣一名"化身"菩萨，前往"上方"世界的"香积佛国"，向香积佛要来了一"满钵香饭"，结果，与会大众都吃饱了，还没有把这一钵饭吃完。这自然完全是神话，是为了神化维摩而编造出来的神话。此"下方"的"娑婆"（意为"堪任"）世界，距离那个"上方"的"香积佛国"，有"四十二恒河沙"数的"佛土"① 那么遥远！而这里，却一律把"恒河沙"译为"江河沙"。这分明是，当时助译的中国士人，头脑里只有中国的"江河"的概念，而没有印度的"恒河"的概念，

① 一个"佛土"，也就是一个"佛国"。它的疆域，即所谓"三千大千世界"：一千个太阳系，为一个"小千"世界；一千个小千世界，为一个"中千"世界；一千个中千世界，为一个"大千"世界。在"大千"世界里，包括有"小千"、"中千"，再加上"大千"，所以称之为"三千大千世界"。

所以就把“恒河”译成了“江河”。所以，把“众生”（“有情”）译做“人”（或“人物”——如《观人物品》），把“恒河”译成“江河”（以及其它一些类似情况），都标志着，在支谦的译经中，还带有明显的早期译经的痕迹。

现在，让我们回到本题：“一切众生皆如是也。”就是说，包括天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、旁生① 的“六道众生”在内的“一切众生”，他（它、牠）们本身都是“真如”。这讲的是主体世界“皆如也”。“一切法皆如也。”是说宇宙万有的一切现象②，当体也都是“真如”。这讲的是客观世界“皆如也”。“众圣贤亦如也。”是讲“十法界”③ 中的“四圣”法界（上述的“六道众生”，则是“十法界”中的“六凡”法界），即声闻、缘觉、菩萨、佛陀，也都举体就是“真如”④。如果说，前两个“皆如也”，是讲的此岸世界⑤，一切“皆如”；那末，“众圣贤亦如也”，就是讲彼岸世界一切“皆如”。彼岸世界，高出世表，姑置勿论。此岸世界一切“皆

---

① “六道”之一的“旁生”，是指除人以外的一切动物（包括野生的和家畜的），所以用“旁生”这个词，较为准确。也有译为“畜生”的，则只能指家畜动物，内容反而面窄。

② 佛教所讲的“法”，概括起来，略有六义：其一，指现象，即宇宙间的一切事物；所谓“一切法”，一般即属此义。其二，指本体，即宇宙万有的最高实体；所谓“法性”，即属此义。其三，指规律，“即此可轨，亦名为法”；“可轨”，就是轨则、规律的意思。其四，指教义，即通常所谓的“佛法”。其五，指法门，即佛教所讲的各种修持的方法、行门。其六，指佛教的各种法规、律仪、仪式（如律宗的“羯磨”——“法”），等等。

③ “十法界”是：1、佛；2、菩萨；3、缘觉；4、声闻（以上，称为“四圣”法界）；5、天；6、人；7、阿修罗；8、地狱；9、饿鬼；10、旁生（以上，称为“六凡”法界）。这里的“界”，是“类”义。

④ 在《维摩经》里，还有诸如如来种、佛性、法性、实性、无相、真际、法身等等的称谓，其实，这些不同称谓，都是“真如”的异名。

⑤ 当然，佛教所讲的“一切法”（或“诸法”），从广义上说来，也应包括彼岸世界的“出世法”；但在这里，则主要是指现实世界的一切现象。“六凡”法界中，只有人和旁生（动物），是现实世界的客观现象，其余四类，即天、阿修罗、地狱、饿鬼，则都是宗教虚构，现实世界里，并没有这些东西。这里，把它们作为“六凡”的大部分，姑且也把它们算在此岸世界之内。

如”，就大有文章了。

为什么诸如上述一切的是非、善恶、罪福、好坏，以及污秽与净洁、正派与邪恶、烦恼与解脱等等这些根本对立的两极，而竟然都会是“不二”的呢？就是因为，这一切的一切，“皆如也”。这些看似对立的事物，它们的本体，都是“真如”——都是“真如”的派生物，都是“真如”的再现。而“夫如者，不二不异”（奘译称为“夫真如者，非二所显”）。“真如”既是“不二”的，那末，从“真如”中再现出来的上述的一切，自然也都是“不二”的。因此，“一切法亦如也”这一命题，从世界观这一角度说来，它所表达的，正是“真如缘起”论的思想。为什么“一切法亦如也”呢？就是因为，“一切法”，都是由真如“随缘”而派生出来的，它们都是“真如”的表象，都是“真如”的派生物。因此，举“一切法”，本身也就是“真如”；犹如因水有波，而举波即水一样。基于“真如缘起”论这一根本思想，就必然地要导致出上述的这种“不二”思想。

“不二”思想的理论意义在于：原是“出世”的佛教，在这一思想的阐发之下，遂一变而为“入世”的宗教；本来应该是“超然物外”的佛教，由于这一思想的鼓吹，遂一变而成了紧紧地置身于世俗事物之中的宗教。因此，这一思想，不仅从根本上破坏了早期佛教（即所谓“小乘”佛教）的“纯洁”性，把山林、兰若（“阿兰若”——寂静处）、遁世的佛教，蜕变而为村落、都市、媚世的佛教；而且，还种下了导致佛教变质、终而走向衰亡的种子和“祸根”。“染净不二”、“真俗不二”的思想，一方面，增强了大乘佛教的适应性，从而扩大了它的活动范围以及销售市场；但同时，却也给佛教注入了致命的腐蚀剂，使它一开始就饱含“梵化”气味（其实，“真如”之说，就是从婆罗教的神哲学中演化而来的），直到最后密教的出现，公开走上佛梵合一的道路，而正统佛教也就从此结束其历史的生命。

“不二”思想的社会意义，则表现在两个方面：一个方面，它为统治阶级的压迫、剥削的罪恶行径和骄奢淫佚的荒淫生活，提供了自我美化（以至神化）的宗教上的“理论”根据；使这些统治阶级分子，在犯罪、作恶的时候，还能大言不惭地自我吹嘘，自我标榜（比如胡说自己是什么什么“菩萨”之类），给自己的罪恶之躯，披上一件“圣洁”的外衣；从而不仅以此来开脱他们自己的罪责，而且还要以此来盗名欺世。魏晋以后的历代封建统治阶级，上自帝王将相，下至文人学士，之所以纷纷地对佛教大唱赞歌，大事颂扬，其原因就在这里。另一个方面，它为僧人中的势利之徒的趋炎附势的丑行，也提供了自我掩饰的“理论”根据；这些出家而不事清修，却专以交结官府、奔走权贵为能事的僧人们，在他们大事钻营的时候，不仅不以为耻，而且反以为荣，使他们也能够大言不惭地说：他们的这种行径，乃是以“菩提”之心（也就是“佛心”），修“菩萨”之行（如果不这样作，那反而是一种“蕉芽败种”的“小乘”人）。魏晋以后，之所以每个朝代都有数不胜数的这种势利僧徒招摇过市，其原因也就在这里。这就是《维摩经》所宣扬的“不二”思想的社会作用和社会价值。

此外，在《维摩经》里，除于卷首《佛国品》（玄奘译本称为《序品》）里，提出了“随其心净，则佛土净”这种“唯心净土”之类的思想之外，还有如下的思想：

> 色即是空，非色灭空，色性自空。如是受、想、行、识……，识即是空；非识灭空，识性自空。

这是什译《维摩》卷中《入不二法门品》里的经文。这段经文，支、奘的译文是这样的：

> 色空；不色败空，色之性空。如是痛（受）、想、行，识。……识空；不识败空，识之性空。（支译《维摩》卷下《不二入品》）
>
> ……蕴性本是空。即是色空，非色灭空；乃至识蕴，亦

复如是。(茨译《无垢称经》卷四《不二法门品》)

比较起来,还是罗什译文表达得更为清楚、准确些。这其实也就是《般若》"性空"的思想。大概就是因为《维摩经》中有此"性空"思想,所以僧叡在其《毗摩罗诘堤经义疏序》一文中,才有"此土先出诸经,于识神性空,明言处少,存神之文,其处甚多"(《祐录》卷八)的感叹。僧叡的意思是说,《维摩》译出之前,关于"性空"思想,"存神"者多,"明言"者少;译出《维摩》,方才有"明言""性空"之说的。罗什门下之所以对《维摩》深感兴趣,大概也是由于这种原因吧。在《维摩经》里也出现"性空"思想(以及"唯心净土"之类的思想),表明了,即使在像《维摩》这种小部头的佛经(少则二卷,多则六卷)里,其思想也并不是那么完全一贯的。当然,在《维摩经》里,主导的思想,还是以"一切法亦如也"为根本理论基础的"不二"思想,它是《维摩经》的思想总纲。明乎此,即从根本上把握了《维摩经》的核心思想。

其三,关于"维摩"这一形象的社会、历史意义。

《维摩经》里的主人公——维摩,人物虽属虚构,意义却颇实际(他其实不过是一个被神化了的大封建主的模型而已)。下面,就让我们对这位维摩"居士"略作剖析。

首先,看看维摩的社会身分。

> 是时维耶离大城中有长者名曰维摩诘(汉言无垢称)。……欲度人故,居维耶离;……资财无量,……居家为行,……有妻子妇,自随所乐;……博弈戏乐,……能喜……治生;……入诸淫种,……入诸酒会,……。以其疾故,国王、大臣、长者、居士、群臣、太子,并余众辈,从而问疾者,无数千人!(支译《维摩》卷上《善权品》)

可以看出,这位维摩,乃是一位善于从事产业经营("能喜……治生"),而且拥有"无量"资产的大富商。生活上,他不仅"有

妻子”，有“眷属”（同上），而且还“博弈戏乐”，“入诸淫种”，“入诸酒会”，又是一个吃、喝、嫖、赌无所不为的人。但是，由于他是一个富逾王侯的大富商，有钱就有势，所以，他病了，“国王、大臣”等等这些权贵们，都不得不纷纷地前往“问疾”。

一切众魔及诸外道，皆吾侍也。（什译《维摩》卷中《问疾品》）

这位有财有势的维摩，居然还能以“一切众魔及诸外道”作他的侍者。可见，他不仅权倾王侯，而且还能役使魔外，他可真是“不可一世”啊！

其次，再看看他的宗教地位。

尔时毗耶离大城中有长者名维摩诘，已曾供养无量诸佛，深植善本，得无生忍，辩才无碍，游戏神通，逮诸总持，获无所畏，降魔劳怨，入深法门，善于智度，通达方便，大愿成就，……住佛威仪，心大如海，诸佛咨嗟，弟子、释、梵、世主所敬。（什译《维摩》卷上《方便品》）

这位维摩，早已“供养”过“无量诸佛”，已经“深植善本”，不仅功德无量，而且神通广大，因而他为“诸佛”所赞叹（“咨嗟”），人天“所敬”仰！社会身分若彼，宗教地位如此，于此可见大乘佛教里所谓“菩萨”（维摩也是一位“大菩萨”哩！）者流的那种双重人格。不仅如此，维摩的“神通广大”，还在后面呢！

维摩病了，既然“国王、大臣”们都纷纷地前去“问疾”，释迦佛陀，自然也应派人“问疾”。派谁去呢？佛陀起先想派声闻中的“十大弟子”[①]去，可是，十大弟子都表示不敢前去；接着

① “十大弟子”是：1、舍利弗，智慧第一；2、目犍连，神通第一；3、摩诃迦叶，头陀第一；4、阿那律，天眼第一；5、须菩提，解空第一；6、富楼那，说法第一；7、迦旃延，论义第一；8、优婆离，持律第一；9、罗睺罗，密行第一；10、阿难陀，多闻第一。

又要派弥勒①等上首菩萨们去，而弥勒等菩萨竟然也都表示他们不堪此任。于此可以想见维摩的神通、法力是何等的令人“敬畏”啊！最后，佛陀决定派遣“智慧第一”的上位菩萨文殊代表他前往“问疾”；文殊不好再推辞，只好多少有些勉强地接受了这一任务。而随同文殊前往的，有“八千菩萨，五百弟子，百千天人”（什译《维摩》卷中《问疾品》）。真可谓浩浩荡荡，好不隆重！

在“问疾”的过程中，维摩再三地显示出了他的那种广大的“神通”和无边的“法力”。例如，在维摩的一间一丈见方的小室之内，竟能“包容三万二千师子座，无所妨碍”；而每一个“师子座”，都“高”达“八万四千由旬”②！致使舍利弗等对于“如是小室，乃能容受如此高广之座”（什译《维摩》卷中《不思议品》）这种神异景象，都要感叹不已。如此等等。维摩的这种实在是出人意表、异乎寻常的“神通”和“法力”，不仅使声闻弟子们大为吃惊，目瞪口呆；就连那些大菩萨们都惊异非常，叹未曾有。不仅维摩本人神通广大，就连他的侍女也很不寻常：

> 时维摩诘室有一天女，见诸天人，闻所说法，便现其身；……舍利弗言：天止此室，其已久如？答曰：我止此室，如耆年解脱（按：奘译本谓：“吾止此室，十有二年”）。……舍利弗言：汝何以不转女身？天曰：我从十二年来，求女人相，了不可得，当何所转？……即时天女，以神通力，变舍利弗

① 佛教传说，弥勒是释迦的继承人，位居“补处”（意近“候补”），现在的上位菩萨，未来的“佛”。

② 由旬，一称“由延”，新译“踰缮那”，乃古印度的一种路程单位，类似古代中国一个驿站的路程。一由旬的远近，其说不一，约有十六里、三十里、四十里之说，一般采用三十里说。

令如天女，天自化身如舍利弗！而问言：何以不转女身？舍利弗以天女像而答言：我今不知何转而变为女身?！天曰：舍利弗！若能转此女身，则一切女身亦当能转；如舍利弗非女而现女身，一切女人亦复如是，虽现女身，而非女也。是故佛说：一切诸法，非男非女！即时天女，还摄神力，舍利弗身还复如故。天问舍利弗：女身色相，今何所在？舍利弗言：女身色相，无在无不在。天曰：一切诸法，亦复如是，无在无不在。……

尔时维摩诘语舍利弗：是天女，已曾供养九十二亿诸佛已，能游戏菩萨神通，所愿具足，得无生忍，住不退转；以本愿故，随意能现，教化众生。（什译《维摩》卷中《观众生品》）

这个“天女”，分明是已经服侍维摩长达十二年之久的一名侍女（或侍妾），为了故弄玄妙，把她说成“天女”。这个女人，十二年来，亦颇从她的主人那里学得了一套骗人之术和信口胡诌的本领（如说“我从十二年来，求女人相，了不可得”以及“一切诸法，非男非女”之类），所以她也就恬然以“天女”自居。人们知道：舍利弗被称为“智慧第一”，是释迦的“十大弟子”之一，在声闻中，算得上是一位上首弟子；而在这个女人面前，竟然成了被捉弄、被嘲讽的对象。《维摩经》里搬出这么一个女人来，而且还让她出面表演一番，其用意，无非是在更加拔高维摩的形象：瞧！一名小小的侍女（侍妾），尚且具有如此不凡的神力，更何况乎她的主人维摩“居士”！就这样，一个极为豪富的大商人，被打扮成了一佛之下、万圣之上、神通广大、法力无边的超等大“菩萨”。从上述那种对于维摩的描绘中，人们清楚地看到了：这位维摩“居士”，在佛教中据有多么崇高而又神圣的地位啊！

第三，略为剖析维摩这一形象所包含的社会、历史意义。

人们知道，小乘佛教，从理论到实践，都还是比较朴素的。他们的出发点，是所谓“出离心”，即要求自我解脱，“出离”生死，趋证涅槃。正是这一出发点，规定了佛教成为“出世”的宗教。他们的理论，就是“四谛”、“十二因缘”等，还没有大乘佛教的那种看似玄妙、实更虚伪的五花八门的说教。在践履上，他们以出家僧团为中心。僧团，不仅同佛、法并列为“三宝”之一，而且连教主释迦，也在“僧数”，就是说，他也是僧团的一员。僧团的生活准则，是遵守律仪，一般还是比较循规蹈矩的。而演变到了大乘佛教，情况就完全不同了：大乘佛教的出发点，是所谓“菩提心”，即立志“成佛”，广度“众生”。正是由于这一点，遂把佛教由“出世”而变为“入世”的。大乘佛教的理论核心，就是所谓真俗“不二”，染净“不二”（尽管从哲学思想上说来，它们也还有空、有各宗的不同体系）等等；在这种“不二”思想的宣扬之下，它泯灭了一切是非、善恶的界限。大乘佛教，不再以出家僧团为中心，而是以所谓“菩萨”为中心；而更为显赫的菩萨，虽然也有出家的，但更多的却是在家白衣。于是，诸如暴君、酷吏、富豪、恶霸，甚至妓女等等，便都成了“菩萨”。《维摩经》里所塑造的这位傲视一切的富翁维摩，正是这种“菩萨”的一个颇具典型意义的标准代表。“菩萨”们的行动准则，不再是传统佛教的律仪，而是所谓的“方便善巧”。支译《维摩》的《善权品》，什译《维摩》的《方便品》，奘译《无垢称》的《显不思议方便善巧品》，都是集中宣扬这一思想的。维摩的“善权方便，博入诸道”（支译《维摩·善权品》）；“通达方便，大愿成就”（什译《维摩·方便品》）；“以如是等不可思议无量善巧方便慧门，饶益有情”（奘译《无垢称·显不思议方便善巧品》），等等，都在表明：这位富豪维摩，原是一位“善权”菩萨。甚至当有人问及维摩的父母

是谁时①，他竟大言不惭地回答人家说："智度菩萨母，方便以为父。"②（什译《维摩》卷中《佛道品》）这就是说，他维摩"居士"，是以"般若"（智度）为"母"，"方便"为"父"的。什么是"善权"（或"善巧"）、"方便"呢？就是如上文所说的：虽然逛妓院，但并未胡搞，因而他仍然是一位"正人君子"；虽然下赌场，进酒馆，但也并没有狂赌、滥饮，因而他仍不失为一位非常正派的人。推而广之，暴君不失为圣明仁慈之君，贪官污吏不失为清白廉洁的良吏，恶霸实是善人，妓女实甚贞洁，总之一句话：坏蛋也多是好人！这些，就是所谓"善权"、"方便"的实际内容。僧肇所谓"此经所明，统万行则以权智为主"，也是非常中肯之谈。下面的经文，颇具典型意义：

> 尔时维摩诘语大迦叶：仁者！十方无量阿僧祇（按：阿僧祇，意为"无量数"）世界中作魔王者，多是住不思议解脱菩萨！以方便力，教化众生，现作魔王。（什译《维摩》卷中《不思议品》）

本来，在传统佛教里，"魔"与"佛"是不两立的，而这里，那么许多的"魔王"，却"多是住不思议解脱"境界的大"菩萨"。这些了不起的"菩萨"，为了"教化众生"，而"以方便力"，"现作魔王"。这样，"魔王"与"菩萨"，也就一而二、二而一——魔佛"不二"了！

又迦叶！十方无量菩萨，或有人从乞手足耳鼻头目髓脑血

---

① 原文是："尔时会中有菩萨名普现色身，问维摩诘：居士父母、妻子、亲戚、眷属、吏民、智识（按：这里，"智识"可作为"朋友"来理解），悉为是谁？奴婢、僮仆、象马、车乘，皆何所在？""奴婢、僮仆，……皆何所在？"表明这位维摩"菩萨"，还蓄有不少的奴隶；而把"奴婢、僮仆"同"象马、车乘"相提并论，又表明，这位维摩"菩萨"，也是把奴隶们当作"会说话的工具"来看待的！

② 这两句话，支译为："母智度无极，父为权方便。"裴译为"慧度菩萨母，善方便为父。"

肉皮骨、聚落城邑、妻子、奴婢、象马车乘、金银琉璃车渠玛瑙珊瑚琥珀真珠珂贝、衣服、饮食，如飞乞者，多是住不可思议解脱菩萨！以方便力，而往试之，令其坚固。所以者何？住不可思议解脱菩萨，有威德力故，现行逼迫，示诸众生如是难事。凡夫下劣，无有力势，不能如是逼迫菩萨；譬如龙象蹴踏，非驴所堪。是名住不可思议解脱菩萨智慧方便之门。（同上）

难道世界上会有这样的“乞者”吗？连人家的身命、财产、妻子、奴婢甚至“聚落城邑”（按：支译本为“及求国城墟聚”；奘译则为“村城聚落，国邑王都，四大洲等”）等等，都要以自己的“威力”、“逼迫”而攫为己有！这分明是暴君、豪吏、恶霸、强盗等等掠夺者、抢劫者的行径，而决非一般“下劣”的“凡夫”“乞者”所能为，所敢为。把这种掠夺者、抢劫者都一古脑儿地说成是“善权方便”的菩萨；把这种掠夺、抢劫的行径，说成是“菩萨”们的“智慧方便之门”，这不分明是往老虎脖子上挂数珠、往这些有“力势”的“逼迫”者的凶暴而丑恶的脸上涂釉彩吗?！难道世界上还会有比这更加伪善的论调吗?！而这正是《维摩经》宣扬的又一个重点。

就这样，理论上的“不二”，践履上的“权巧”，便构成了《维摩经》的全部内容。而维摩“居士”，正是这种“理论”和“实践”的体现者。维摩这一形象的社会意义和历史意义，也就寓于这种理论、实践之中。

维摩这一形象的社会意义，主要在于：他为一切剥削、压迫阶级的自我美化（以至神化），树立了“榜样”，提供了根据。而他的历史意义，则在于：通过维摩的言和行，正式宣告了小乘佛教的衰落，大乘佛教的隆兴。从此，声闻弟子，逐渐退出了佛教的历史舞台（或者只能占有极为次要的地位）；而“菩萨”者流，则逐渐成了佛教历史舞台的主人——他们成了佛教的更加权威的

代表和发言人！而整个佛教，从此也就发生了性质上的根本变化。表面上，佛教好像更加“发扬光大”了；而其实，佛教已从内部开始了它的质变、瓦解过程。当然，这也是历史发展的必然，而是不以人们的意志为转移的。

支谦（巧得很，他也是一位“居士”！）首译了《维摩》，这对以后中国佛教思想的发展说来，较之他译《大明度》等经，则具有着更为重大、深远的影响；因而，支谦也就成了中国佛教思想史上早期译人中较为重要的一人。

第三节　昙柯迦罗的来华与中国僧人授戒之始

汉代禁止汉人出家；其后虽或间有出家者，但也只是“剪落殊俗”而已，并未能够按照佛教的戒律规定，为这些仅有的汉僧传授出家戒法。这种情况，直到曹魏时昙柯迦罗来华，才开始改变。据梁《僧传》卷一《译经上·昙柯迦罗传》记载：

> 昙柯迦罗，此云法时，本中天竺人。家世大富，常修梵福。迦罗幼而才悟，质像过人，诗书一览，皆文义通畅。善学《四韦陀论》，风云星宿，图谶运变，莫不该综。自言天下文理，毕已心腹。至年二十五，入一僧房看，遇见《法胜毗昙》，聊取览之，茫然不解，殷勤重省，更增昏漠，乃叹曰：“吾积学多年，浪志坟典，游刃经籍，义不再思，文无重览。今睹佛书，顿出情外。必当理致钩深，别有精要。”于是，赍卷入房，请一比丘① 略为解释，遂深悟因果，妙达三世，始

① 比丘，玄奘译为“苾蒭”（更准确些，应为“必寇”），意为“乞士”，略有二义：1、“乞食”以活身命；2、“乞法”以济“法身”。“乞食”、“乞法”之“士”，故名。

知佛教宏旷，俗书所不能及。乃弃舍世荣，出家精苦，诵大、小乘经及诸部《毗尼》。常贵游化，不乐专守。

于此可知，富家出身的昙柯迦罗，乃是一位博学多识而又聪敏异常的人。出家之后，“贵游化”而“不乐专守”，又表明他还是一位好动而不大好静的人。

（昙柯迦罗）以魏嘉平中，来至洛阳。于时魏境虽有佛法，而道风讹替，亦有众僧未禀归戒，正以剪落殊俗耳。设复斋忏，事法祠祀。迦罗既至，大行佛法。

昙柯迦罗于魏齐王曹芳嘉平年间（249—254）来到当时的魏都洛阳。当时，魏境之内，“虽有佛法”，但情况还相当混乱：一种情况是，当时的僧人，只是剃除须发，身披袈裟，聊表与一般的“俗”人不同而已；而其实，他们并没有按照佛教的规定，禀受“比丘”大戒，因为当时还没有这种“比丘戒”的正规传授。再一种情况是，当时的佛教徒举行“斋忏”活动，仍同流行于汉代的“祠祀”那样，混同流俗，殊失佛教固有的精神和特点。直到昙柯迦罗来华，这种混乱现象，才开始得到纠正。

时诸僧共请迦罗译出戒律。迦罗以律部曲制①，文言繁广，佛教未昌，必不承用。乃译出《僧祇戒心》，止备朝夕。更请梵僧立羯磨法。中夏戒律，始自乎此。

这一段记载，非常重要。当时，中国虽然已有“佛法”，却还没有戒律。迦罗来华，“诸僧”请他“译出律戒”，他则以为“律部曲制，文言繁广”，在佛教尚未昌盛的当时，如果译出广部律藏，人们必然不会承受采用；但律部之于佛教，关系实在重大，所以，他

① “曲制”，略有二义：1、《律藏》的记录中知道，几乎每一条戒律的制定，都有一段相当曲折的“因缘”；这里的“曲”，是“曲折”义。2、为了严肃比丘（和比丘尼——女比丘）们的僧侣生活，佛陀乃曲为之制各种戒律；这里的“曲”，有委曲、权便之义。

只好译出仅供“朝夕”诵读、并用以检点僧人们的生活行履的《僧祇戒心》。同时，他又请了一些梵僧（按照佛教戒律规定：传授比丘戒法，在佛教兴盛的“中国”，需要十位老资格的僧人；而在佛教“尚未昌盛”的“边地”，则需五人。当时的魏境，佛教“尚未昌盛”，自然属于“边地”，所以，有五人就可以了），建立传授比丘戒的“羯磨”[①]之法。从此，中国才有了出家受戒的制度；而昙柯迦罗，则是在中国建立授戒制度的创始者。昙柯迦罗翻译的《僧祇戒心》（可能就是一种便于读诵的戒本），不见于《祐录》，可见早已佚失；但他所创立的传戒“羯磨”，对于健全以后中国佛教史上的僧制，却具有着很大影响。

原来，戒律之于佛教，关系是非常重大的。就典籍讲，它同经、论并列为《三藏》之一，即所谓经、律、论《三藏》；而且，它同《经藏》只能由“佛说”一样，《律藏》也是唯佛才能制定的（而不像《论藏》那样，声闻、菩萨也可以造作）。就教义讲，它是大、小乘共修的戒、定、慧“三学”之首和大乘独修的布施、持戒、忍辱，精进、禅定、智慧的“六度”之一。道安曾经赞扬戒律说：

> 世尊立教，法有三焉：一者戒律也，二者禅定也，三者智慧也。斯三者，至道之由户、泥洹之关要也。戒者，断三恶之干将也；禅者，绝分散之利器也；慧者，齐药病之妙医也。具此三者，于取道乎何有也？夫然，用之有次：在家、出家，莫不始戒以为基趾也。何者？……须臾不矜不庄，则伤戒之心入矣；伤戒之心入，而后欲求不入三恶道，未所前闻也。故如来举为三藏（按：“三藏”，当作“三学”）之首也。

① 羯磨，系佛教律藏的专门术语，意译为“法”、“业”或“作业”。“羯磨”的种类非一，这里，昙柯迦罗所创建者，当是指专为出家人传授戒法的“羯磨”，亦即“授戒羯磨”。

……（《祐录》卷一一《比丘大戒序》）

持戒，即能“断三恶”（按：“三恶”，当是指身、口、意三种“恶业”）；“伤戒”，必将堕入地狱、饿鬼、旁生的“三恶道”。所以，佛教信徒，无论“在家”、“出家”，莫不以戒为始，以戒为基。戒之为义，大矣哉！竺昙无兰也大赞戒律：

> 夫戒者，人天所由生，三乘所由成，泥洹之关要也。是以世尊授药，以戒为先焉。戒者，乃三藏之一也。若不以戒自禁，驰心于六境，而欲望免于三恶道者，其犹如无舟而求渡巨海乎?！亦如鱼出于深渊，鸿毛入于盛火，希不死、焦者，未之有也。（《祐录》卷一一《大比丘二百六十戒三部合异序》）

戒律之于佛教、之于佛教徒，竟是如此的重要。因此，作为译人，昙柯迦罗的译典虽然甚少，但由于他首译戒本，创授戒法，所以在中国佛教史上仍然成为具有相当影响的人物。慧皎在《译经》篇里专门为他立《传》，确是有其意义的。昙柯迦罗经过一段弘传律部的活动之“后，不知所终”（梁《僧传·昙柯迦罗传》。

第四节　中国佛教思想史上第一位兼有佛、儒、道思想的译师——康僧会及其思想

作为一代译师，康僧会翻译的经典也并不多，但由于他当时的译经、弘化活动，使他成为早期的中国佛教思想史上颇有一些影响的知名人物。关于康僧会的出身、行履，《祐录》卷一三《康僧会传》（梁《僧传》卷一《译经上·康僧会传》略同）里有如下记载：

> 康僧会，其先康居人，世居天竺。其父因商贾移于交阯。

会年十余岁，二亲并亡，以至性闻孝（按：应作“以至性孝闻”。梁《僧传》作“以至性奉孝服毕”）。既而出家，砺行甚峻。为人弘雅有识量，笃志好学，明练三藏，博览六典，天文图纬，多所贯涉；辩于枢机，颇属文翰。时孙权称制江左，而未有佛教①，会欲运流大法，乃振锡东游，以赤乌十年至建业②；营立茅茨，设像行道。有司奏曰：“有胡人入境，自称沙门，容服非恒，事应验察。”权曰：“吾闻汉明梦神，号称为佛，彼之所事，岂其遗风耶？”即召会诘问“有何灵验”？会曰：“如来迁迹，忽逾千载，遗骨舍利，神曜无方，……”（按：以下便是“三七”祈求，舍利现瑞的神话）权大嗟服，即为建塔。以始有佛寺，故曰“建初寺”；因名其地为“佛陀里”。由是江左，大法遂兴。

于此可知，僧会也是一位非常博学的人。而且，又是一位继支谦之后传播佛教于江南的人。关于僧会的译经，《祐录》卷二著录者如下：

《六度集经》九卷③ 或云《六度无极经》；或云《度无极集》；或云《杂无极经》。

---

① 按：此说不确。因为，如上文所引《祐录·支谦传》记载：“献帝之末，汉室大乱。”支谦乃“与乡人数十，共奔于吴”；孙权“拜为博士，使辅导东宫，甚加宠秩。越（按：即支谦）以大教虽行，而经多胡文，莫有解者，……”谦“乃收集众本，译为汉言，从黄武元年至建兴中所出《维摩诘》……等二十七经”（按：如上文所引，《祐录》卷二支谦译经录中称“支谦以吴主孙权黄武初至孙亮建兴中”，共译经“三十六部，四十八卷”。梁《僧传》称“从黄武元年至建兴中，所出《维摩》……等四十九经》”。《祐录》卷七支敏度《合〈首楞严经〉记》称谦“以汉末沸乱，南度奔吴；从黄武至建兴中，所出诸经，凡数十卷”）。则支谦于汉末奔吴时，吴地已“大教虽行”，即已有“大教”流行于吴地。而支谦开始译经的“黄武元年”（或“黄武初”），为222年（当时孙权尚未称帝），下距僧会到达建业的赤乌十年（247），已有二十五年之久！怎么能说“时……江左”尚“未有佛教”？更何况支谦至吴时，吴境即已经有了佛教。梁《僧传·康僧会传》说是“时吴地初染大法，风化未全”，倒是更符合史实一些。

② 道宣《广弘明集》卷一《吴主孙权论叙佛道三宗》里，说僧会于“孙权赤乌四年”“初达建业”；并谓此说“出《吴书》”。但现存《三国志·吴书》中，并未见有此种记载。

③ 现存的《六度集经》为八卷。

《吴品》五卷凡有十品。今阙。

右二部，凡十四卷。魏明帝时，天竺沙门康僧会以吴主孙权、孙亮世所译出。

而《祐录·康僧会传》则称：

会于建初寺译出经法：《阿难念佛经》、《镜面王》、《察微王》、《梵皇王》经①，《道品》及《六度集》，并妙得经体，文义允正。

梁《僧传·康僧会传》则谓：

会于建初寺译出众经，所谓《阿难念弥陀经》、《镜面王》、《察微王》、《梵皇》经等；又出《小品》及《六度集》、《杂譬喻》等。并妙得经体，文义允正。

则僧会译经，《祐录》一书即有两种记载；梁《僧传》的记载，又有所不同。关于僧会译经，汤用彤先生曾言及之：

僧会译经，《祐录》卷二著录只二部，盖据《安录》所言也。而卷十三，则列六部，盖据后来之传说也。《房录》著录十四部，《开元录》厘定为七部。但僧会所出有《吴品》，凡十品，即《道行经》异译。后世道安、支遁、僧叡、梁武帝序均未言及，可见其所译，并无多大影响。否则此实即《大明度经》，乃支谦所译，而现存于藏经中者。（汤《史》上册第二分第六章《佛教玄学之滥觞（三国）·康僧会》，页137）

汤老此说，可作参考。另据道安所说，僧会还集有《六度要目》一书：

昔……康僧会集《六度要目》，每寻其迹，欣有寤焉。（《祐录》卷一〇《十法句义经序》）

《祐录·康僧会传》还说僧会除译经外，“又注《安般守意》、《法

① 《镜面王》、《察微王》和《梵皇王》（亦称《梵王》、《梵皇》）三经，乃《六度集经》卷八《明度无极章》中的三个部分，并非独立经本。

镜》、《道树》三经，并制经序。辞趣雅赡，义旨微密，并见重后世”（梁《僧传·康僧会传》略同）。则僧会不但是一位翻译家，而且还是一位注释家。汤用彤先生说僧会“生于中国，深悉华文，其地位重要在撰述，而不在翻译”（汤《史》上册，页137），是颇有道理的。只是僧会的经注，早已佚失；止有《安般守意经序》和《法镜经序》这两篇序文，均收录在《祐录》卷六里。

僧会死于吴孙皓天纪四年（晋武帝司马炎太康元年，280），年龄不详。

康僧会是中国佛教思想史上最早兼有佛、儒、道三家思想的人。下面，从这三个方面，分别对康僧会的思想聊作极其简略的剖析。

其一，关于康僧会在佛教方面的思想。

梁《僧传·康僧会传》称安世高曾经预言：“尊吾道者，居士陈惠；传禅经者，比丘僧会。”则僧会固属弘传安世高系之禅学者。阅读《安般守意经序》文，即可窃见僧会禅学思想之一斑：

> 夫安般者，诸佛之大乘，以济众生之漂流也。

本来，安世高所传的禅学，一般说来，属于小乘系统，而这里，僧会却把它提高到“大乘”的地位。这也就是所谓传其道、高其价吧！

> 其事有六，以治六情。情有内外：眼、耳、鼻、舌、身、心谓之内矣；色、声、香、味、细滑（触）、邪念（法）谓之外也。经曰诸海十二事。谓内、外六情之受邪行，犹海受流，饿夫梦饭，盖无满足也。……弹指之间，心九百六十转，一日一夕十三亿意。意有一身，心不自知。……是以行寂系意著息，数一至十，十数不误，意在定之；小定三日，大定七日，寂无他念，泊然若死。……禅谓弃也，弃十三亿秽念之意。

这里讲的是“数息观”。“禅”即禅那，一般译为“静虑”、“思维修”，也有“弃恶”的意思。“禅谓弃也”，即取“弃恶”之意（不过，“十三亿意”，不知是怎样计算出来的）①。

> 垢浊消灭，心稍清净，……注意鼻头，谓之止也。……若自闲处，心思寂寞，志天邪欲，……行寂止意，悬心鼻头，……还观其身，自头至足，反复微察，内体洿露，森楚毛竖，犹睹脓涕，其心无想，谓之净也。

这其实是在“数息观”的基础上，进一步再修“不净观”。

> 得安般行者，厥心即明，举眼所观，无幽不睹；往无数劫，方来之事，人物所更，现在诸刹，……无退不见，无声不闻。恍惚仿佛，存亡自由。……

这是说，由禅定引发出了“神通”。如果光是“数息观”，那还只是佛都禅观中的初入门的一种禅法；能够引发出“神通”的，则已是更高级的禅定了。

> 余生末踪，……宿祚未没，会见南阳韩林，颍川皮业，会稽陈慧，此三贤者，信道笃密，执德弘正，蒸蒸进进，志道不倦。余从之请问，规同矩合，义无乖异，陈慧注义，余助斟酌，非师不传，不敢自由也。……

僧会的这一自述，使我们知道，僧会确是弘传世高一系的禅学者。《六度集经》卷七《禅度无极章》中，开宗明义地说：

> 禅度无极者云何？端其心，壹其意，合会众善内著心中，意诸秽恶，以善消之。

这是说，初修禅时，还要“内（纳）众善”于“心中”；并要以此众“善”，消除意中的“诸秽恶”。而到了禅的更高境界，则：

---

① 关于“心转”之意，谢敷在其《安般守意经序》里，也说相同的话：“是以弹指之间，九百六十转，一日一夕十三亿想。”（《祐录》卷五）

善恶皆弃，心不念善，亦不存恶；心中明净，犹琉璃珠。

进而还能：

在（按：在，似应作“任”）意所由（按：由，有本作“得”），轻举腾飞，履水而行，分身散体，变化万端，出入无间，存亡自由；摸日月，动天地，洞视彻听，靡不闻见。……

这是说，由禅定引发出了神通。

上述《安般》序文和《六度》经文所表达的，正是康僧会佛教思想的一个相当重要的方面，也就是他的禅学思想。当然，僧会的思想，并未完全停留在纯粹僧侣主义禅学的水平上，他还发展到了大乘佛教的哲学唯心主义阶段：

夫心者，众法之原，臧否之根，同出异名，祸福分流。（《祐录》卷七《法镜经序》）

短短十九个字，已把僧会的那种唯心主义观点清楚地表达出来了。“心”为“众法之原”，这是讲的世界观。它可以说是“万法唯心”这一命题的一种早期的表述，只是在使用的语言上多少有些道化而已。由于心为“众法之原”，所以，纷纭万物，都不过是“同出”而“异名”——从现象上看，宇宙之间，万象森然；而寻究其本原，则唯是一“心”。“心”为万物之本，世界万物，都不过是“心”的派生物。心是根本，是第一性的；万物是表象，是第二性的。“臧否之根”，这是讲的祸福论；人间的是非、善恶、吉凶、祸福，也都是从心而有，由心而生；所以，“祸福”也是依心而“分流”。心生“众法”，心造“祸福”。这样，无论是自然界的宇宙万有，还是人类社会的道德伦理，吉凶祸福，一切皆是以心为本。这也正是所谓“心生则种种法生”。康僧会的唯心主义观点，可说是已经相当成熟了。

其二，关于康僧会的儒家思想。

夫明主以孝慈训世，则赤乌翔而老人星见；仁德育物，则

醴泉涌而嘉禾（按：梁《僧传·康僧 会传》禾，作“苗”）出。善既有瑞，恶亦如之。故为恶于隐，鬼得而诛之；为恶于显，人得而诛之。《易》称“积恶余殃”（按：梁《僧传·康僧会传》作“《易》称‘积善余庆’”）；《诗》咏“求福不回”。虽儒典之格言，即佛教之明训也！（《祐录·康僧会传》）

“孝慈”、“仁德”云云，思想、语言，都是儒家的。所引《易经》，原文为：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”这可说是儒家牌号的因果报应论。所引《诗经》，出自《诗经·大雅》：“莫莫葛藟，施于条枚，恺悌君子，求福不回。”① 虽然僧会也还说了“周孔虽言，略示显近；至于释教，则备极幽远”（同上）这样的话，表示佛教似乎仍比儒家要高深一些，但既然是“儒典之格言，即佛教之明训”，则佛、儒两家，毕竟是一致的。

此外，从《六度集经》的译文中，还可以看出康僧会的尚仁思想。例如：

昔者，波罗柰国王名波耶，治国以仁。干戈废，杖楚灭，囹圄毁；路无呼嗟，群生得所，国丰民炽，诸天欲仁。（《六度集经》卷二《布施度无极章·波耶王经》。下引此经，只注明卷数、章名）

“治国以仁”云云，完全是孔孟的“王道”思想。

王尔时以五教治政，不枉人民：一者慈仁不杀，思及群生；二者清让不盗，捐己济众；三者贞洁不淫，不犯诸欲；四者诚信不欺，言无华饰；五者奉孝不醉，行无沾（按：沾，有本作“玷”）污。当此之时，牢狱不设，鞭杖不加，风雨调适，

① 这首诗意，前两句是说，周之子孙，依靠祖先之福荫而得以兴起，犹如葛藤依缘树木枝条才得以蔓延生长一样。后两句是说，因此，“恺悌君子”（指周之子孙），求其福禄而不能违越祖先之道；“不回”，不违也。前两句是说蒙祖先之福，后两句是说不违祖先之道。这首诗意，与《易经》文意，并不全同。

五谷丰熟，灾害不起，其世太平，四天下民，相率以道，信善得福，恶有重殃。（卷八《明度无极章·梵皇经》）

很明显，这里的所谓“五教”，是综合了儒家仁、义、礼、智、信的“五常”和佛教不杀、盗、淫、妄、酒的“五戒”的内容兼而有之的；而经中所描绘的“太平”之“世”，分明就是儒家的“王道”之世。至于经中所讲究的要有“仁义心”，“恻隐心”（卷五《忍辱度无极章》），“恕己济众，润合二仪”（同上《释家毕罪经》），以及“二仪之仁，贤圣之恕”（卷六《精进度无极章·佛以三事笑经》）等等，则都是带有明显的儒家标志的。

其三，关于康僧会的道家思想。

《祐录》卷六《安般守意经序》里，有如下的话：

心之溢荡，无微不泱，恍惚仿佛，出入无间，视之无形，听之无声，逆之无前，寻之无后。

这与以下的文字是何等的相似：

是谓恍惚，迎之不见其首，随之不见其后。（《老子》第十四章）

……听之不可得而闻，视之不可得而彰，体之不可得而知，味之不可得而尝。（王弼：《老子指略》）

而《法镜经序》里，还有如下的话：

或有隐处山泽，枕石嗽流，专心涤垢，神与道俱，志寂齐乎无名，明化同乎群生，贤圣竞乎清靖，称斯道曰大明。

“志寂齐乎无名”，充满了道家味道。

吾将镇之以无名之朴；无名之朴，夫亦将无欲；无欲以静，天下将自定。（《老子》第三十七章）

“镇之以无名之朴”，同“志寂齐乎无名”，不简直是同义语吗？

夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名；无形无名者，万物之宗也。（王弼：《老子指略》）

夫载之以大道，镇之以无名，则物无所尚，志无所营，各任其贞，事用其诚，则仁德厚焉，行义正焉，礼敬清焉。（王弼：《老子注》）

可见，“无名”一词，乃道家的一种哲学范畴。“志寂齐乎无名”，也就是要达到道家的这种意境。在《六度集经》里，还有这样的译文：

昔者，菩萨为大国王，名曰察微，志清行净，……靖（按：靖，同“静”）心存义，深睹人原始（按：原，有本作“源”），自本无生；……止欲空心，还神本无。（卷八《明度无极章·察微王经》）

“人”的“原始”，“自本无生”——这种“无”中生“有”的论调，更是道家的思想。《老子》一则说：

无，名天地之始；有，名万物之母。（第一章）

再则说：

天地万物生于有，有生于无。（第四十章）

何晏在其《无为论》里，也曾说过：

天地万物，皆以无为本。无也者，开物成务，无往不存者也。

自老子以至何晏，都把“无”视之为世界的本源。“本无”，实际成了“本体”。人的“原始”，“自本无生”，正是这一思想反映在佛教的经典里、反映在僧会的头脑中及其译笔之下的具体表现。

虽然由于文献不足，资料有限，对于康僧会的思想，还不可能作出稍为详细的评介，但是，从上述这种极为粗略的探索和剖析中，似乎也可以看出康僧会兼有佛、儒、道三家思想的一个大致轮廓来，而康僧会之兼有佛、儒、道三家思想，却也是具有其时代特征和历史意义的。

佛教，是一种外来宗教，它要想在中国这块土地上扎根、生

长、得以传播，不但须要同中国封建社会的经济基础相适应，而且还须要同中国固有的哲学以及宗教思想相融合，从而它才能够适应中国封建统治阶级的政治需要，并进而逐步形成为中国封建统治阶级思想的一个组成部分，然后它才能够更加有效地为中国封建统治阶级服务。于是，就出现了两种情况：

一种情况，是佛教深受儒、道两家的思想影响。

西汉武帝以后，儒家逐渐形成为封建阶级的正统思想，因而它也就逐渐成为占统治地位的思想。作为外来宗教的佛教，为了能在中国这块土地上生存下去并且得以发展，它首先就须要向已经占有了支配地位的儒家靠拢，并接受其影响。僧会所谓“孝慈训世”，“仁德育物”，便是这一历史情况的具体反映；而他的所谓“儒典之格言，即佛教之明训”，以及他在译经中提出的兼有儒家的“五常”和佛教的“五戒”的内容的“五教”[①] 思想，实已开了儒佛合一思想的先河。此后，随着历史的发展，这种佛教儒化的情况，愈来愈深沉，愈来愈显著。历经两晋、南北朝以至唐、宋、元、明，不断出现儒化僧人（或者就叫做“儒僧”），大唱“儒佛合一”的论调，简直成了一种时髦。这种情况，清楚表明，佛教，为了求得自身的生存和发展，首先须要同占据统治地位的儒家思想搞好关系，以从思想上向儒家靠拢，换取儒家对它的支持。

汉代佛教传入之初，就是作为又一种神仙方术而被接受的；所以，完全可以这样说：汉代佛教，曾经是作为道家（道教）的附庸而得以传播的。以后，先秦《老》、《庄》，魏晋玄学，在相当的一段时期里，都深深地影响着佛教。汉魏、两晋的译经里以及某

① 《孟子·滕文公上》：“使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信。”此即所谓“五教”。则“五教”一词，亦儒家用语。

些所谓“义学”僧人中出现的“自然”论、“本无”论等思想，便是这种影响的具体反映。到了南北朝时，甚至出现了某些僧人一度向道家人士求学长生之术的现象①。

另一种情况，则是佛教又深深地影响着儒、道两家。

居于正统地位的儒家，其哲学思想，既不如道家思想之“玄”（《易经》之“玄”，既属儒家，也归道家），尤不及佛教思想之“妙”。为了“丰富”自家的哲学思想以巩固其正统地位，它就须要摭取佛、道两家的某些思想（这里，儒道两家的关系，姑置勿论）以补充自己。两晋、南北朝之后，不少的儒者，纷纷走向佛教，甚至出现了儒家者流竞相谈佛的风尚，便是这种历史情况的反映；而两宋程朱理学的出现，更是儒家佛化（和道化）的产物。

由两汉之际的神仙方术而发展为东汉末年的道教，不能不说是在一定程度上受了传入不久的佛教这一形式完备的外来宗教的刺激、启示的产物；而两晋以后，大量道经的出现，更是模仿以至抄袭、剽窃佛教经典的产物。特别是，道教由早期的宗教雏形逐渐形成为形式比较完备的中国式的一大宗教，更是模仿佛教的结果。完全可以这样说：如果没有佛教这个“榜样”，很难设想会有以后那种形式的道教。

由于儒、释、道三家的互相影响，于是在中国思想发展史上就出现了这样一种有趣的现象：

一方面，儒、释、道三家，互相吸收，互相融合。于是，“儒释一家”、“三教同源”之说，便日嚣尘上。相传南北朝时的傅翕

① 据《续僧传》卷六《昙鸾传》记载，昙鸾在未专修净土之前，曾向陶弘景学求长生之术，陶以《仙经》十卷授鸾。另据佛教史料记载，天台宗的第“三祖”慧思，为了“求长寿命”，而祈求“得好灵芝及神丹”；并要“借外丹力修内丹”（见《南岳思大禅师立誓愿文》）。如此等等。

(497—569)①，曾经“儒冠”、“僧衣”、“道履”，集儒、释、道于一身，表示“三教一家”，“三教同源”。而传说中的所谓“虎溪三笑”②，也是“三教一家”的一个典型。此后，儒、释、道三家相互靠拢的情况，随着历史的发展，与日俱增。于是，佛化的儒者，儒化的禅僧，禅化的道士，便纷纷出现，蔚然成风。

另一方面，儒、释、道三家，又互相排斥，互相斗争。正统的儒者，为了维护儒家的正统地位，便不遗余力地排斥佛（道）教。从晋代的“沙门宜礼敬王者”，到南北朝的“夷夏之辨”（以及“神灭”与“神不灭”的论争）；从唐代的傅奕、韩愈到两宋的二程、朱熹，以及元、明、清代的许多儒者，站在儒家立场，用儒家的观点辟佛的，真可说是代不乏人。当然，儒者辟佛的论点，基本上都是儒家的伦理纲常之类的“先王之道”和“圣人之言”，较有说服力的哲学思想方面的东西，却是很少的。

道教，为了取得封建统治阶级给予自家更多的支持和更大的赏识，以便增强自家的地位和势力，也在步正统儒者的后尘，不断地同佛教作斗争。不过，道家同佛教的斗争，更多的是借重封建朝廷的政治势力，排挤、打击佛教，理论上的论争，则是很少的。佛教史上所谓“三武一宗”的“法难”③，都有道士排佛的因素在起着助长作用。

---

① 传说中的“空手把锄头，步行骑水牛；人从桥上过，桥流水不流”这首“禅诗”，据说就是这位傅翕撰写的。

② 传说晋慧远送客，从不过虎溪。一天，陶渊明和陆修静一同上庐山拜访慧远，三个人谈得很投机。陶、陆临走时，慧远送行，边走边谈，不知不觉地过了虎溪，等发现了慧远的这一反种“常例”的情况之后，三个人便相视而笑，这就是所谓的“虎溪三笑”。其实，这一传说，并不符合史实。因为，陶渊明，还可说是与慧远为同时代人；而陆修静（406—477）其人，慧远死时（416）他才10岁，怎能去“拜访”慧远，又怎能同慧远相对而笑！不过，这一附会传说，在渲染“三教一家”这一点上，却仍是具有意义的。

③ 即北魏太武帝、北周武帝、唐武宗和宋徽宗（一说是周世宗）的“灭佛”运动（详见下文）。

为了维护自身的生存，同时也是为了从封建统治阶级那里取得更大的支持以增强自己，佛教也不断地同儒、道两家作斗争。魏晋以来，佛教的批儒、辟道，在佛教思想史上也是史不绝书的。

儒、释、道三家的这种既互相吸收又互相斗争的情况，构成了中国思想史上富有色彩的历史画面。当然，从历史发展的实际情况说来，儒、释、道三家，相互吸收，相互靠拢，多于相互排斥，相互斗争。所以，在中国思想发展史的历史进程中，“儒释一家”、“三教同源”的思想，从魏晋之后，一直占有着令人瞩目的重要地位。这主要是因为，它们都为之服务的封建统治阶级，尽管在对待儒、释、道三家的关系上，或时有偏重，但是，除了少数例外（例如“三武”），封建统治阶级都深深地知道，儒、释、道三家，对于维护封建统治这一根本任务说来，是缺一不可的，是不可偏废的。儒、释、道三家，在为封建统治作辩护以欺骗、愚弄人民群众这个主要的方面，各有它们的特点，各有它们的作用；它们谁也取代不了谁，谁也不能把谁一口吃掉。因此，尽管儒、释、道三家在历史上不断地互相排斥，互相斗争，而到头来，它们仍然都是作为封建统治阶级同时并用的封建思想而继续地存在着，发展着，演变着，衰落着。

由于儒、释、道三家的相互关系，在中国思想发展史上影响重大，所以，在叙述康僧会兼有佛、儒、道思想时，略为及之，姑且在这里对它们作一极其概略的总的交代，以便下文就可以不再过于频繁地重复这个问题了。

第五节　中国佛教思想史上第一位西行求法者——朱士行及其求法活动

《祐录》卷一三《朱士行传》（梁《僧传》卷四，把《朱士行

传》列入《义解篇》第一）称：

朱士行，颍川人也。志业清粹，气韵明烈，坚正方直，劝（按：梁《僧传》作“欢”）沮不能移焉。少怀远悟，脱落尘俗，出家以后，便以大法为己任。常谓“入道资慧”；故专务经典。初，天竺佛朔，以汉灵帝时，出《道行经》（按：梁《僧传》此处有“即《小品》之旧本也”一句）。译人口传，或不领（按：“领”下疑有脱漏）辄抄撮而过，故意义首尾，颇有格碍。士行尝于洛阳讲《小品》，往往不通。每叹此经，大乘之要，而译理不尽，誓志捐身，远迎《大品》。遂以魏甘露五年，发迹雍州，西渡流沙；既至于阗，果写得正品梵书胡本九十章，六十万余言。遣弟子不如檀（按：梁《僧传》作“弗如檀”），晋言法饶，凡十人，送经胡本（按：胡本，梁《僧传》作“梵本”）还洛阳。……遂得送至陈留仓垣水南寺。河南居士竺叔兰，善解方言，译出为《放光经》二十卷。士行年八十而卒。……

于此可知，少年出家的朱士行，不但是一位早期的《般若》学者，而且还是中国佛教思想史上西行求法的第一人。关于《放光般若》的译出，《祐录》卷二是这样著录的：

《放光经》二十卷（晋元康元年五月十五日出，有九十品。一名《旧小品》，阙。）

右一部，凡二十卷。魏高贵（乡）公时，沙门朱士行，以甘露五年到于阗国，写得此经正品梵书胡本十九章（按：“十九章”，当系“九十章”之误）；到晋武帝（按：应为晋惠帝）元康初，于陈留仓垣水南寺译出。

梁《僧传·朱士行传》的记载是：

……时河南居士竺叔兰，本天竺人，父世避难，居于河南。兰……深崇正法，博究众音，善于梵汉之语。又有无罗叉比丘，西域道士，稽古多学，乃手执梵本，叔兰译为晋文，

称为《放光般若》。皮牒故本，今在豫章。至太安二年，支孝龙就叔兰一时写五部，校为定本。时未有品目，旧本十四匹缣，今写为二十卷。士行遂终于于阗，春秋八十。

道安在谈及《放光》的翻译时说：

由是《道行》颇有首尾隐者，古贤论之，往往有滞。士行耻此，寻求其本，到于阗乃得，送诣仓垣，出为《放光品》，斥重省删，务令婉便；若其悉文，将过三倍。善出无生，论空特巧，传译如是，难为继矣。（《祐录》卷七《道行经序》）

道安给予《放光》的译出以很高的评价。《祐录》卷七《"未详作者"的《放光经记》里，对于《放光》译出的经过，有着更为详细的记载：

惟昔大魏颍川朱士行，以甘露五年出家学道为沙门①，出塞西至于阗国，写得正品梵书胡本九十章，六十万余言（按：此当是梵文字数）。以太康三年，遣弟子弗如檀，晋字法饶，送经胡本至洛阳，住三年；复至许昌，二年后，至陈留界仓垣水南寺；以元康元年，五月十五日，众贤者共集议晋书正写。时执胡本者，于阗沙门无叉罗（按："无叉罗"，当为"无罗叉"之误）；优婆塞竺叔兰口传，祝太玄、周玄明共笔受。正书九十章，凡二十万七千六百二十一言。时仓垣诸贤者等，大小皆劝助供养。至其年十二月二十四日写都讫。经义深奥，又前后写者参校不能善悉。至太安二年，十一月十五日，沙门竺法寂来至仓垣水北寺，求经本写。时检取现品五部并胡本，与竺叔兰更共考校书写，永安元年，四月二日

① 按："甘露五年"，系士行西行时间，而非出家时间；士行出家，必当早于"甘露五年"。

讫，于前后所写校最为差（按："差"字可疑）定。其前后所写，可更取校。晋胡音训，畅义难通，诸开士大学文生书写供养，讽诵读者，愿留三思，恕其不逮也。

从这篇文字颇为晦涩的《放光经记》里，我们得知，"专务经典"、致心《般若》的朱士行，因深感当时已经流行的"大乘之要"的《道行般若》，由于"译理不尽"，"颇有格碍"，而大有影响于《般若》教义的传播，乃"誓志捐身，远迎《大品》"；于是，就于曹魏高贵乡公甘露五年（260）从长安出发，历尽艰辛，行万余里，辗转到了盛行大乘佛教的于阗，他果然不负所望地在那里得到了凡九十章、共六十万余字（二万余颂）的《放光般若》梵本。由于受到当地小乘学者们的极力阻挠，士行未能很快将这一梵本送回中国。直到晋武帝太康三年（282），才由他的弟子弗如檀（法饶）等人送回洛阳。此时距离他动身西行的时间，已经过了二十三年。又经过了十年，到了晋惠帝元康元年（291），方才由无罗叉[①] 和竺叔兰于河南陈留仓垣城（今属开封市境）内的水南寺里翻译出来。又经过了十三年，到了晋惠帝太安二年（303），才由竺法寂和竺叔兰共同考订，校为定本。于此可见，《放光般若》的译出，是颇不容易的。而《放光》一经译出，就立即产生很大影响：

《放光》寻出，大行京华，息心居士，翕然传焉。中山支和上，遣人于仓垣，断绢写之，持还中山；中山王及众僧，

① 按：无罗叉，《祐录》卷八载道安《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》中称为"叉罗"；梁《僧传·朱士行传》称"无罗叉"（《祐录·朱士行传》未提此人）。《祐录》卷七"未详作者"的《放光经记》里，称"无叉罗"；汤《史》（页150）因之。吕澂先生在其《略讲》附录《朱士行》里（页295），称"无叉罗"；而在《新编汉文大藏经目录·般若部》里著录《放光般若经》的译者时，却又写作"西晋无罗叉等译"。查：在晋代译人中，叫"罗叉"者，颇有几人，如佛图罗刹，僧伽罗叉，卑摩罗叉，等等；但却很少有叫什么"叉罗"者。因此可以假定："无叉罗"，当为"无罗叉"的误写。

城南四十里，幢幡迎经。（《祐录》卷七，道安《合〈放光〉、〈光赞〉随略解序》）

足见《放光般若》的影响之大。

一时学者像帛法祚、支孝龙、竺法蕴、康僧渊、竺法汰、于法开等，或者加以注疏，或者从事讲说，都借着《放光》来弘扬般若学说。（《略讲》附录《朱士行》，页 296）

《放光般若》一时成了显学。而朱士行，为了求取此经，不仅远渡流沙，而且葬身异域，真可谓“为法捐躯”了。对于朱士行的西行求法，汤用彤先生也曾给予很高评价：

朱士行以魏甘露五年（260）出塞，西至于阗国，写得《般若》正品梵书九十章，是曰《放光般若经》。……

于阗去洛阳一万一千七百里。《后汉书·西域传》甘露五年至太康三年，中间二十三年。士行行万余里，在外二十余年。终送其所求之经达本国。其后竟死于于阗，……真可谓弘法不惜生命者矣。……四百余年后，玄奘忘身西行，求《十七地论》。二人之造诣、事功，实不相侔，而其志愿风骨，确足相埒也。（汤《史》上册第二分第六章《佛教玄学之滥觞（三国）·朱士行之西行》，页 151—152）

以士行比玄奘，评价可谓甚高。吕澂先生在谈及朱士行时也说：

从汉僧西行求法的历史上看，朱士行可说是创始的人。那时去西域的道路十分难走，又没有人引导，士行只凭一片真诚，竟达到了目的；他的这种为法热忱是可以和后来的法显、玄奘媲美的。他求得的经典虽只限于《放光般若》一种，译出仍不完全，但对于当时的义学影响却很大，所以翻译之后即风行京华，凡有心讲习的都奉为圭臬。（《略讲》附录《朱士行》，页 295—296）

同时，吕公还指出：

朱士行……少年出家，恰当嘉平中（公元249—253年）昙柯迦罗传来《僧祇戒本》，并创行羯磨受戒，所以他依法成为比丘，和在他以前仅仅以离俗为僧的有别。从这一点上，后人也将他当作汉土真正沙门的第一人。（同上书，页295）

汉末的严佛调，为汉籍僧人中的第一人；但当时尚无“授戒羯磨”，佛调只是“剃除须发”，“着坏色衣”（即身披袈裟），脱离“俗相”而已。至于正式依律受戒而成为名实相符的比丘僧人，则当推朱士行为第一人。所以，在中国佛教史上，朱士行是一身而兼有两个“第一”的人。特别是作为西行求法的先驱者，虽然他所求得的经典仅只一部，但它却具有着首创的意义，因而就其在中国佛教思想史上的影响说来，朱士行确乎是一位相当重要的人物。

第七章　两晋译经

第一节　译经概况——兼及竺法护

就中国佛教思想史说来，晋代佛教，算是继汉代佛教之后的第二个时期[①]。这个时期的佛教特点是：首先，译经数量，较前大增。佛教大小、空有各个不同体系的经典，几乎都在这个时期相继译出；这就为对佛教进行理论上的研究、探讨，从文献资料上作出了比较充分的准备。其次，相应地出现了一批从事于佛教理论研究的“义学沙门”，也就是佛教有了自己的较有独立见解的学者；特别是，在魏晋玄学的影响之下，佛教的《般若》学者，勃然兴起。再次，也是比较重要的一点，晋代佛教，可说是已经完全摆脱了汉代佛教那种对于神仙方术的依附，而开始走上了带有中国特色的发展道路；它为学派竞起的南北朝佛教，直接作出了文献、思想上的准备。

这里，且就晋代佛教的译经概况，略作介绍。先据《祐录》记载，列表如下：

---

① 至于曹魏——三国，向前讲，则为“汉末三国”，向后讲，则为“魏晋”。所以，在佛教思想史上，它算不上是一个独立的时期。

晋代译经

译人	籍贯	译经年代	译经数量	备考
竺法护	月支	晋武帝泰始中(265－274)至怀帝永嘉二年(308)	155部,311卷	译出《光赞般若》。初译《法华》
竺叔兰	天竺	晋惠帝元康六年(291)	2部,5卷	
帛法祖	河内	晋惠帝时	1部,1卷	
法炬	不详①	晋惠(290—306)、怀帝(307－313)时	4部,12卷	
法立	不详	同上	2部,5卷	
卫士度	汲郡	晋惠帝时	1部,2卷	
帛尸梨蜜	西域	晋元帝时(317－323)	2部,2卷	
康法邃	不详	晋成帝时(326－342)	1部,10卷	乃系经抄,并非译典。
竺佛念	凉州	晋简文帝时(371－372)	2部,2卷	二人合译。初译《十诵戒本》和尼戒本。
昙摩持	西域			
昙摩帝	天竺	同上	1部,5卷	二人合译。
竺佛念	凉州			
僧伽跋澄	罽宾	晋孝武帝时(373－396)	3部,27卷	二人合译。
佛图罗刹	不详			
鸠摩罗佛提	西域	同上	1部,2卷	三人合译。
竺佛念	凉州			
佛护	不详			
竺昙无兰	天竺	同上	2部,2卷	

① 《祐录》卷一三《竺法护传》附载:"惠、怀之际,有沙门法炬者,不知何许人,译出《楼炭经》。炬与沙门法立,共出《法句喻》及《福田》二经。法立又访得胡本,别译出百余首,未及缮写,会病卒。寻值永嘉扰乱,散灭不存。"梁《僧传》把法立、法炬附载于卷一《祇维难传》内,均不详姓氏。

译　人	籍贯	译经年代	译经数量	备考
昙摩难提	西域	同　上	2部，92卷	二人合译，初译《增一阿含》51卷（《祐录》著录“三十三卷”）。
竺佛念	凉州			
竺佛念	同上	同　上	6部，50卷	
僧伽提婆	罽宾	晋孝武帝至安帝（397—418）时	6部，116卷	初译《中阿含》60卷。
鸠摩罗什	龟兹	晋安帝（后秦姚兴）时	35部，294卷	翻译《大品》。初译《四论》，再译《法华》、《维摩》。译出《弥陀》。
佛驮耶舍	罽宾	同　上	4部，69卷	初译《长阿含》22卷；《四分律》60卷（《祐录》著录“四十五卷”）。
毗婆沙	不详	同　上	1部，22卷	
昙无谶	天竺	晋安帝（北凉沮渠蒙逊）时	11部①，140卷	昙无谶，《祐录》作“昙摩谶”。
道泰	凉州	同　上	1部，60卷	《祐录》称：《阿毗昙毗婆沙》，初译百卷（《祐录》误为“二百卷”），后值北凉国乱，散失40卷。
佛陀跋摩	西域			

① 其中，四十卷的《大般涅槃经》的译出，是在北凉沮渠蒙逊玄始十年，即公元421年；这时，已是宋武帝刘裕永初二年，已跨入南北朝了，所以，实际说来，《大般涅槃经》，不应列入晋代译经之中。

译　人	籍贯	译经年代	译经数量	备　考
道　龚	不详	同　上	1部,2卷	
佛驮跋陀	天竺	晋安帝时	10部,67卷	初译60卷《华严》(《祐录》著录"五十卷")。
法　显	平阳	同　上	6部,63卷	初译《摩诃僧祇律》40卷。另有《佛国记》1卷。
法　众	高昌	同　上	1部,4卷	
祇多蜜	西域	晋　世	1部,1卷	祇多蜜,亦作"祇陀蜜"。另,《祐录》称:"《传》云'晋世,未详何帝时'。"

此表所列仅据《祐录》(卷二)所载资料,必然是很不完全的。不过,仅从此表所列的资料中,已可约略看出:从西晋武帝司马炎泰始元年(265),到东晋安帝司马德宗义熙末年(419),在这一百五十多年中,先后共有译人近三十人,总共译经二百五十来部,近一千三百卷①。这在中国佛教思想史上说来,已是很可观的数字了。而如果检阅一下这个时期的译经内容,那就会发现它更具有着非常重要的意义。这个时期的译经,就其内容的重要性以及它们在以后中国佛教思想史上所具有的重大影响而言,概况起来,有如下几个方面:

第一,《阿含》的翻译。汉译的四部《阿含》,除四十八卷(原为五十卷)的《杂阿含》为刘宋时译出的之外,其余三部,即《中阿含》(六十卷,僧伽提婆译)、《长阿含》(二十二卷,佛驮耶

① 据唐法琳《辩正论》(卷三)的记载:西晋,译经一十三人,七十三部;东晋,译经二十七人,二百六十三部。

舍译）和《增一阿含》（五十一卷[1]，昙摩难提共竺佛念译），均系这个时期译出的。《阿含经》不仅是小乘佛教的根本经典，而且是小乘经典的总汇；它们基本上概括了小乘佛教的全部经典和教义。而在汉译的四部《阿含》中，晋代译出的即占四分之三。仅此一项，即可想见这一时期的译经事业，在中国佛教思想史上的关系是何等的重大了。僧肇在《长阿含经序》里说：

> 此《长阿含》，……合三十经以为一部。阿含，秦言"法归"；法归者，盖是万善之渊府，总持之林苑。其为典也，渊博弘富，温而弥旷。明宣祸福贤愚之迹，割判真伪异济之源，历记古今成败之教，墟域二仪品物之伦。道无不出，法无不在；譬彼巨海，百川所归。故以"法归"为名[2]。开析修途，所记长远，故以"长"为目。玩兹典者，长迷顿晓。邪正难辩，显如昼夜；报应冥昧，照若影响。劫数虽迂，近犹朝夕；六合虽旷，现若目前。斯可谓朗大明于幽室，慧五目于众瞽，不窥户牖而智无不周矣。（《祐录》卷九）

在这里，僧肇不仅讲说了《阿含经》的重要意义，而且概括了《长阿含》的中心内容。立论虽从宗教出发，不无夸张；所说却也言之成理，符合教义。

> 此《中阿含》，凡有……二百二十二经，合五十一万四千八百二十五字，分为六十卷。（《祐录》卷九，道慈[3]：《中阿含经序》）

合"二百二十二经"为《中阿含》，可见这部《阿含》原来也是一

---

① 《增一阿含》，《祐录》著录为"三十三卷"。道安《增一阿含序》（《祐录》卷九）谓"四十一卷"。

② "法归"，为"阿含"的含义之一；此外，"阿含"还有"无比法"（无可比拟之法）、"趣无"（趋于无为）等含义。

③ "豫州沙门"道慈，乃参预《中阿含经》的译事而担任"笔受"者。

部经集。

> 《增一阿含》者，皆法条贯以数相次也。数终十，今加其一，故曰“增一”也。且数数皆增，以增为义也。其为法也，多录禁律，绳墨切厉，乃度世捡括也。……四十一卷，分为上下部：上部二十六卷，……下部十五卷；……合上下部，四百七十二经。……其中往往有律语，外国不通与沙弥、白衣共视也①。而今已后，幸共护也；使与律同，此乃兹邦之急者也。斯谆谆之诲，幸勿藐藐听也。……如其轻忽不以为意者，幸我同志鸣鼓攻之可也！（《祐录》卷九，道安：《增一阿含序》）

《增一阿含》有“四百七十二经”，说明它也是一部经集。“其中往往有律语”，表明《增一》的内容，不光是《经》，而且有《律》。因此，道安要求出家僧人“使与律同”，“幸共护”之；“如其轻忽不以为意者”，则“幸我同志鸣鼓攻之”。于此可见道安对于含有“律”义的《增一》是何等的重视。道安还说：

> 四《阿含》，四十应真② 之所集也；十人撰一部，惧法留世久，遗逸散落也。（同上）

为了防止佛法留住世间久了，会有“遗逸散落”，所以便由四十位阿罗汉出而把小乘经典汇总编集为四部《阿含》（按：这仍是就汉译《阿含》而言），以使之永久流传于世间。于此可见《阿含经》之于佛教（当然是小乘佛教）的关系是何等重大；因而也就可以

---

① 佛教律制：比丘（和比丘尼——女比丘）戒律，“沙弥”（意为“息慈”，即虽已出家，但年龄还不满二十岁，因而尚未受“比丘戒”的小和尚）和“白衣”（即俗人信徒。印度习俗：僧人衣缁，俗着白衣，故佛经中一般称在俗的佛教信徒为“白衣”），不得阅视。因为律藏中记载了许多比丘（比丘尼）们的生活丑事，怕“沙弥”、“白衣”们看了会丧失对佛教的“信仰”，所以禁止他们阅视。

② “应真”，即阿罗汉。梵语“阿罗汉”，有“无学”（“所作已办”，更无可学）、“不生”（已入涅槃，不再受生）、杀贼（已经断尽烦恼，喻如已“杀”尽烦恼之“贼”）和“应供”（小乘圣人，应受人天供养）等含义。“应真”，乃“阿罗汉”的义称。

想见汉译《阿含》的问世，在中国佛教思想史上所具有的重大关系和重要影响。

第二，《般若》、《四论》的翻译。就这一时期的译经说来，《般若》系再译，而《四论》却是创译。

第三，《华严》的翻译。六十卷（按：《祐录》著录为“五十卷”）本的《大方广佛华严经》，晋代首次译出。

第四，《法华》的翻译。《法华经》凡三译，而晋有其二（另一译是在隋代）。

上述《般若》（《四论》）、《华严》和《法华》各经的译出，对于当时和以后中国佛教思想的发展所产生的深远影响，下文均将有专节论述，这里均从略。

第五，《律藏》的翻译。如上文已经指出过的：经、律、论《三藏》，《律》居其一；戒、定、慧“三学”，“戒”学为首；布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧的“六度”中，也有“戒度”。于此可见，戒律之于佛教，是何等重要①。道安还曾说过：

> 外国重律，每寺立持律（按：“立持律”三字，欠通），月月相率说戒；说戒之日，终夜达晓，讽乎切教，以相维摄。犯律必弹，如鹰隼之逐鸟雀也。（《祐录》卷一一《比丘大戒序》）

这说的是印度佛教早期的情况。当时，僧团生活，以戒律为准则，“半月说戒”，以相检点；如有犯者，就相互纠举，使犯戒者“发露忏悔”。以后，随着佛教的发展，特别是大乘佛教的出现，僧人的戒律生活，也就日益废弛了。道安还说：

> 大法东流，其日未远，我之……译人，考校者鲜。（同

① 关于戒律在佛教里的重要意义，上文已经引用过道安、昙无兰的论述，这里不再重复。

上）

这是说，晋代以前，译律者少；汉译《律藏》，尚属缺如。

晋代以前，除了曹魏时，昙柯迦罗曾经翻译过简单的戒本之外，对于大部《律藏》，还从未翻译过；只是到了晋代，方才有各部《律藏》的译出。其大致情况如下：

《十诵律》六十一卷　　鸠摩罗什译①

《昙无德律》六十卷②　佛驮耶舍译③

《摩诃僧祇律》四十卷　佛驮跋陀法显共译

这也就是说，在汉译的四部《律藏》中（详见下文），晋译其三；只有弥沙塞部的《五分律》，系刘宋时译出的。于此可见，在汉译《律藏》这一方面，晋代的翻译，也是非常重要的。因为，《律藏》为佛教的《三藏》（既佛教的全部典籍）之一；译出《律藏》，即补足了汉译的《三藏》。则其与佛教关系的重大，可想而知。

从上述的译经表中可以看到，译经数量最多（一百五十五部，三百一十一卷——部数），占晋代译经总数（二百五十部）的一半以上；卷数，占晋代译经总卷数（一千二百九十九卷）的近四分之一），是竺法护（其次是鸠摩罗什：三十五部，二百九十四卷——关于罗什，下文将专章论述）。因此，理应在这里对于竺法护这位译师兼叙及之。《祐录》卷一三《竺法护传》④ 称：

> 竺法护，其先月支人也，世居敦煌郡。年八岁出家，事外国沙门竺高座为师。诵经日万言，过目则解。天性纯懿，操行精苦，笃志好学，万里寻师。是以博览六经，涉猎百家之

① 此据《祐录》。此外，也有说《十诵律》系由鸠摩罗什和弗若多罗等共同译出的。

② 《祐录》著为“四十五卷”；后来开为六十卷。

③ 此据《祐录》。此外，也有说《四分律》系由佛驮耶舍和竺佛念等共同译出的。

④ 梁《僧传》卷一《译经上》，按照梵音，立《竺昙摩罗刹传》。“昙摩罗刹”即“法护”的梵音。又，因法护祖先为月支人，所以有时也称“支法护”。

言，虽世务毁誉，未尝介于视听也。是时晋武帝之世，寺庙图像虽崇京邑，而《方等》深经，蕴在西域；护乃慨然发愤，志弘大道，遂随师至西域，游历诸国，外国异言三十有六，书亦如之，护皆遍学，贯综古训，音义字体，无不备晓。遂大赍胡本，还归中夏；自敦煌至长安，沿路传译，写以晋文。所获大小乘经《贤劫》、《大哀》、《法华》、《普耀》等，凡一百四十九部（按：《祐录》卷二谓“凡一百五十四部，合三百九卷”；另外还有两个“右一部，凡二卷”①。梁《僧传》卷一《昙摩罗刹传》谓“所获《贤劫》、《正法华》、《光赞》等，一百六十五部”），孜孜所务，唯以弘通为业，终身译写，劳不告倦。经法所以广流中华者，护之力也。

于此可知，幼年出家的竺法护，是一位非常博学的人；而且“备晓”三十六国语言，尤为难得。法护孜孜一生，致力于译经事业，成为中国佛教史上第一位译经数量最多的著名译师。《祐录》所谓“经法所以广流中华者，护之力也”的赞语，并非过分夸大之词。

后来，法护曾一度“以晋武之末，隐居深山”。再后，“立寺于长安青门外，精勤行道。于是德化四布，声盖远近，僧徒千数，咸来宗奉。…… 四方士庶，闻风响集，宣隆佛化，二十余年”。于此可见法护当时为法之殷与影响之大。

后值惠帝西幸长安（按：梁《僧传》作“及惠帝西奔”。据《晋书》卷四《惠帝纪》记载：永兴元年（304），冬十一月，河间王司马颙的部将张方，“劫帝幸长安”），关中萧条（按：梁《僧传》作“关中扰乱”），百姓流移，护与门徒避地东下，至昆池（按：梁《僧传》作“至浑池”）遘疾卒，春秋

① 其第二个“右一部，凡二卷”，是指“《须真天子经》二卷”。按：此经在前面的总目录中已经著录，这里再出，乃属重复。

七十有八。

关于法护最后的逃离长安及其病卒途中，梁《僧传》的记载完全相同。唐智昇的《开元录》（卷二），则除了照抄《祐录》（和梁《僧传》）的上述记载之外，又增加了如下的一个夹注：

> 护于怀、愍之世，仍更出经。《传》云“惠帝西幸长安，护公避乱东出，至渑池卒”者，或未然也。

这就是说，法护不是死于惠帝之末（304－306），而是死于愍帝之世（313－316）。据《祐录》卷七《普曜经记》的记载：

> 《普曜经》，永嘉二年（按：晋怀帝司马炽永嘉二年，为308年），太岁在戊辰，五月，本斋菩萨沙门法护，在天水寺，手执胡本，口宣晋言；时执笔者，沙门康殊、帛法巨①。

则法护固非死于晋惠之世。汤用彤先生且对法护“避地东下”之说，提出异议：

> 洛都自（惠帝）元康以后，祸乱相寻，……此后东都大乱，无东奔之理。且长安大乱，人民多避乱凉州，法护世居敦煌，似亦应西遁而不东迈。按道安《合〈放光〉、〈光赞〉随略解序》谓《光赞》“寝逸凉土”，则凉州或护晚年所在地，而所译诸经，复藏于彼处也。（汤《史》上册第二分第七章《两晋际之名僧与名士·竺法护》，页161－162）

吕澂先生也说：

> 僧祐的《法护传》中说，护于晋惠帝西奔时即公元304年，避地东下到渑池病卒。《开元录》就已指出这种说法的不实在。（《略讲》附录《竺法护》页297）

汤、吕二公，都对法护“东下”之说表示怀疑；汤老还认为法护

---

① 《祐录》卷二亦著录：“《普曜经》八卷三十品。安公云《方等》部，永嘉二年五月出。

"似亦应西遁而不东迈"。这些虽属"疑似"之说，自然也有参考价值。

法护的弟子，《祐录·竺法护传》只提及二人，即竺法乘和聂承远：

> 时有沙弥竺法乘者，八岁聪慧，依护为师。……
>
> 时有信士聂承远，……明练有才理，笃志法务，护公出经，多参正焉。

梁《僧传·竺昙摩罗刹传》，未提竺法乘，而有如下记载：

> 时有清信士聂承远，明解有才，笃志务法。护公出经，多参正文句。…… 承远有子道真，亦善梵学。此君父子，比辞雅便，无累于古。又有竺法首、陈士伦、孙伯虎、虞世雅等，皆共承护旨，执笔详校。

则《祐录》关于法护弟子的记载，殊有遗漏①。关于法护的译经，《祐录》卷二详细著录一百五十五部、三百一十一卷的全部目录。现仅就其中有明确的年代记载者，并按其顺序，略为列举法护部分译经的"大事记"如下：

> 晋武帝太康七年（286），十一月十五日，译出《光赞般若经》十卷十七品。
>
> 晋惠帝元康元年（291），七月二十一日，译出《贤劫经》十卷。《旧录》云《贤劫三昧经》。或云《贤劫定意经》。
>
> 太康七年，八月十日，译出《正法华经》十卷。二十七品。《旧录》云《正法华经》。或云《方等正法华经》。

---

① 吕著《略讲》附录《竺法护》，谈及法护弟子时说："在法护的译经工作中，有许多助手为他执笔、详校。其中著名的是聂承远和他的儿子道真，法护的弟子竺法乘、竺法首、张玄伯、孙休达、陈士伦、孙伯虎、虞世雅。"（页299）则又多出"张玄伯"、"孙休达"二人。吕公的结论是："法护的弟子很多，但行事可考者无几。最著名的要算竺法乘。"（同上）

晋怀帝永嘉二年（308），五月，译出《普曜经》八卷。三十品，安公云“《方等》部”。

元康元年，七月七日，译出《大哀经》七卷。二十八品。《旧录》云《如来大哀经》。

元康元年，四月十三日，译出《度世品经》六卷。或云《度世》。或为五卷。

太康九年（288），十月八日，译出《密迹经》五卷。或云《密迹金刚力士经》。或七卷。

太康七年，三月十日，译出《持心经》六卷。十七品。一名《等御诸法》；一名《庄严佛法》。《旧录》云《持心梵天经》。或云《持心梵天所问经》。

太康五年（284），二月二十三日，译出《修行经》七卷。二十七品。《旧录》云《修行道地经》。

元康四年（294），十二月二十五日，译出《圣法印经》一卷。天竺名《阿遮昙摩文图》。安公云“出《杂阿含》”。

元康七年（297），十一月十一日，译出《渐备一切智经》十卷。或五卷。

太康六年（285），七月十日，译出《海龙王经》四卷。或三卷。

太康七年，二月二十七日，译出《普超经》四卷。一名《阿阇世王品》。《安录》亦云“更出《阿阇世王经》”。或三卷。《旧录》云《文殊普超三昧经》。

太康五年，十月十四日，译出《阿惟越致遮经》四卷。

晋武帝泰始六年（270），十月，译出《宝藏经》二卷。《旧录》云《文殊师利宝藏经》。或云《文殊师利现宝藏》。

晋惠帝永熙元年（290），七月十四日，译出《宝结经》二

卷。一名《菩萨净行经》。《旧录》云《宝结菩萨经》。或云《宝结菩萨所问经》。

太康十年(289)，十二月二日，译出《离垢施女经》一卷。

泰始元年(265)，三月十六日，译出《大净法门经》一卷。

泰始二年(266)，十一月八日，译出《须真天子经》二卷。

太康十年，十二月二日，译出《魔逆经》一卷。

泰始六年，九月三十日，译出《德光太子经》一卷。或云《赖叱和罗所问光德太子经》。

太康十年，四月八日，译出《文殊师利净律经》一卷。一本云《净律经》。

太康八年(287)，四月二十七日，译出《宝女经》四卷。《旧录》云《宝女三昧经》。或云《宝女问慧经》。

元康元年，十二月二十五日，译出《如来兴显经》四卷。一本云《兴显如幻经》。

泰始五年(269)，七月二十三日，译出《方等泥洹经》二卷。或云《大般泥洹经》。

太康六年，六月十七日，译出《大善权经》二卷。或云《慧上菩萨问大善权经》；或云《慧上菩萨经》；或云《善权方便经》；或云《善权方便所度无极经》。

元熙元年①，八月十四日，译出《灭十方冥经》一卷。

太康八年，正月十一日，译出《普门经》一卷。一本云《普门品》。

晋惠帝永宁二年(302)，四月十二日，译出《五盖疑结失行经》。安公云"不似护公出"。

---

① 查：在西晋诸帝中，晋武帝有"太熙"(为时不足半年)，"元年"为公元290年。晋惠帝有"永熙"(为时仅半年)，"元年"为公元291年；还有"光熙"(为时十一个月)，"元年"为公元306年。却未见有"元熙"年号。这里所谓"元熙元年"者，或系"光熙元年"之误。

元康元年，四月九日，译出《勇伏定经》二卷。安公云"更出《首楞严》"。

上列译经，只是法护译经的一小部分；而从这很小的一部分译经的具体记载中，已可看出，法护的确是"孜孜所务，唯以弘通为业，终身译写，劳不告倦"。《祐录》卷九《渐备经十住胡名并书叙》一文[①] 中，称道法护说：

> 护公，菩萨人也。寻其余音、遗迹，使人仰之弥远。夫诸《方等》、《无生》、诸《三昧》经类，多此公所出。真众生之冥梯。

对于法护，可谓赞誉备至！汤用彤先生在谈及护法译经时，曾经写道：

> 西晋译经者，尚有多人，……但护公实后世之所仰望。……（此下即引"释道安《渐备经叙》"的上述引文）法护于《法华》再经覆校，于《维摩》则更出删文，《首楞严三昧》译之两次。《光赞》乃《大品般若》，《渐备一切智德经》，乃《华严》之《十地品》。皆中土佛学之要籍，晋世所风行者。……护公于佛教入中华以来，译经最多。又其学大彰《方等》玄致，宜世人尊之，位在佛教玄学之首也。（汤《史》上册第二分第七章《两晋之际名僧与名士·竺法护》，页162）

关于法护的译经数量，汤老说：

> 《安录》著录一百五十部。《祐录》据撮群录，更得四部，考其存佚，计存者九十部，但现行本实有九十五部。佚六十四部，应共一百五十四部。《房录》列二百一十部。《开元录》厘定为一百七

① 这篇叙文，《祐录》署款为"未详作者"；而汤、吕二公却都认为是道安所作，认为叙文所说，为道安对法护的赞词。但从叙文中"……送达襄阳，付沙门释道安"的话看来，叙文作者，似乎另有其人。

十五部，三百五十四卷。年代久远，古籍残缺，无由详定。（同上书，页157—158）

汤老并“就《祐录》所载经序”，具体列出了法护的部分“译经时地”（和助译人员——共十几种。详见同上书，页158—162）。

吕澂先生，对于法护译经，也有所论述：

竺法护翻译的经典，据梁僧祐《出三藏记集》的记录，有一百五十九部，三百零九卷，当时存在的写本是九十五部。其后各家目录续有增加，唐代《开元录》刊定法护译本存在的凡九十一部，二百零八卷（现经重新对勘，实系法护翻译的只有七十四部，一百七十七卷）。……

此外，另有十种法护译本已认为散失了的，现经判明，仍然存在，不过是误题为别人所译而已。这十种是：《无量清净平等觉经》二卷、《般若三昧经》① 一卷（上二种旧题支娄迦谶译）、《舍利弗悔过经》一卷、《温室浴洗众僧经》一卷、《迦叶结经》一卷、《梵女者域因缘经》一卷、《大向六拜经》一卷（上五种旧题安世高译）、《舍利弗摩诃目犍连游四衢

① 《般若三昧经》，当系《般舟三昧经》之误。按：《祐录》卷二著录为支谶译的“《般舟三昧经》一卷《旧录》云《大般舟三昧经》。著录为竺法护译的”《般舟三昧经》二卷安公录云：更出《般舟三昧经》。光和二年十月八日出。则《祐录》已经载明：护译《般舟》，乃“更出”者。另据《祐录》卷七《般舟三昧经记》称：“《般舟三昧经》，光和二年十月八日，天竺菩萨竺朔佛于洛阳出；菩萨法护，时传言者月支菩萨支谶，授与河南洛阳孟福字元士、随侍菩萨张莲字少安笔受。……”查：《祐录》卷一三《支娄迦谶传》中附见的《竺朔佛》中称：“沙门竺朔佛者，天竺人也，汉桓帝时，亦赍《道行经》来适洛阳，即转胡为汉。……朔又以灵帝光和二年于洛阳译出《般舟三昧经》。时谶为传言；河南洛阳孟福、张莲笔受。”（梁《僧传》卷一《支娄迦谶传》附见的《竺佛朔》（按：《祐录》称“竺佛朔”；《僧传》称“竺佛朔”，略异）中所记略同，则最早翻译《般舟》者，为竺佛朔；而当时支谶为“传言”者。而《祐录》卷七《般舟三昧经记》中，插进“菩萨法护”和“授与”诸字，便颇费解。

经》一卷（旧题康孟祥译）、《梵网六十二见经》一卷、《贝多树下思惟十二因缘经》一卷（上二种旧题支谦译）。

法护的译本有般若经类，有华严经类，有宝积经类，有大集经类，有涅槃、法华经类，有大乘经集类，有大乘律类，有本生经类，又有西方撰述类等，种类繁多，几乎具备了当时西域流行的要籍，这就为大乘佛教在中国打开了广阔的局面，而大大有了发展。……（按：此下即引“道安说”的上述《渐备经叙》的引文）僧祐也说：“经法所以广流中华者，护之力也。”（见《出三藏记集·法护传》）。这些话是的确的。至于法护的译风，忠实于原本而不厌详尽，一改从前译家随意删略的偏向，所以他的译本形式上是“言准天竺，事不加饰”，而与人以“辞质胜文”的印象。用作对照异译的资料，对于理解经义的帮助是很大的。（《略讲》附录《竺法护》，页297—298）

吕公对于法护的评价，也颇崇高。

孙绰《道贤论》，以法护比山涛，说：“护公德居物宗，巨源位登论道，二公风德高远，是为流辈。”（见《祐录·竺法护传》）按：《晋书·山涛传》称：“山涛，字巨源，河内怀人也。……性好《老》、《庄》，每隐身自晦。与嵇康、吕安善；后遇阮籍，便为竹林之交”。“性好《老》、《庄》”的山涛，为“竹林七贤”之一，亦玄学中人。也在弘传《般若》学的法护，思想上自然也有与魏晋玄学近似之处。所以，孙绰把他比做山涛，当不是全无根据的。梁《僧传·昙摩罗刹传》说：“护世居敦煌，而化道周洽，时人咸谓敦煌菩萨也。”“时人咸谓敦煌菩萨”，足见“时人”对法护的崇敬之深！

总之，无论就其译经数量还是就其对当时和后世的影响来讲，竺法护都说得上是中国佛教思想史上的一位颇为重要的人物。

至于两晋时期佛教的基本情况，据唐法琳《辩正论》（卷三）的记载："西晋两京，合寺一百八十所，僧尼三千七百余人。东晋一百四载，合寺一千七百六十八所①，僧尼二万四千人。"法琳此说，可作参考。

第二节　《般若》的再译

《般若》系经典，晋代以前译出者，只有东汉末年支谶译的《道行经》（十卷）和孙吴支谦的《大明度经》（六卷②）；而且，由于时代原因，这两部《般若》系经典译出之后，在当时并未产生多大影响。而两晋之世，却再次译出了更多的《般若》经典，而且产生了很大影响。兹先将两晋译出的《般若》经典的目录列之于下：

《放光般若经》二十卷^{九十品}　西晋无罗叉译

《光赞般若经》十卷^{二十七品}　西晋竺法护译

《摩诃般若波罗蜜经》二十七卷③ ^{九十品}　姚秦鸠摩罗什译

《摩诃般若经抄》五卷^{十三品}　苻秦$^{昙摩蜱}_{竺佛念}$共译

《小品般若波罗蜜经》十卷④ ^{二十九品}　姚秦鸠摩罗什译

《金刚般若波罗蜜经》⑤　一卷　同上

---

① 这个寺院数字，与《南朝寺考序》中所记东晋的寺院数字相同。

② 吕撰《新编汉文大藏经目录》（以下简称《经目》）著录为"4卷"。

③ 吕撰《经目》著录为"24卷"。

④ 吕撰《经目》著录为"7卷"。

⑤ 《金刚般若》，凡有六译：1、《金刚般若波罗蜜经》，姚秦鸠摩罗什译；2、《金刚般若波罗蜜经》，元魏菩提留支译；3、《金刚般若波罗蜜经》，陈真谛译；4、《金刚能断般若波罗蜜经》，隋达摩笈多译；5、《能断金刚般若波罗蜜经》，唐玄奘译；6、《佛说能断金刚般若波罗蜜多经》，唐义净译。六种译本，均为一卷。在以后佛教界得到广泛流通的，则是什译《金刚》。

除了唐玄奘最后译出《般若》总集《大般若经》六百卷之外，晋代译出的《般若》系经典，可说是最多的了。晋代再译了这么多的《般若》经典，也可说是适应了时代需要的。

《般若》各经译出之后，当时的一些名僧都纷纷出来撰写序言，以阐明《般若》（和“般若”）之重要。例如，道安在《合〈放光〉、〈光赞〉随略解序》一文中说：

> ……“般若波罗蜜”者，无上正真（按：对照下句“等道有三义焉”，则“真”似应作“等”）道之根也。正者，等也，不二入也。等道有三焉：法身也，知也，真际也。故其为《经》也，以如为始，以法身为宗也。如者，尔也；本来等尔，无能令不尔也。佛之兴灭，绵绵常存，悠然无寄，故曰如也。法身者，一也，常净也。有无均净，未始有名。故于戒，则无戒无犯；在定，则无定无乱；处智，则无智无愚。泯尔都忘，二三尽息，皎然不缁，故曰净也，常道也。真际者，无所著也。泊然不动。湛尔玄齐，无为也，无不为也。万法有为，而此法渊默。故曰无所有者，是法之真也。由是其《经》，万行两废，触章辄无也。何者？痴则无往而非徼，终日言尽物也，故为八万四千尘垢门也。慧则无往而非妙，终日言尽道也，故为八万四千度无极也。……（《祐录》卷七）

在这里，道安不仅讲了“般若”的重要意义，而且对于《般若》系的“如”、“法身”、“真际”这些逻辑范畴，也都作了《般若》学者的训释与界说。（关于“如”、“真际”等这些逻辑范畴，下文引述《般若》经文时，还将谈及，这里且姑置勿论。）可谓言简意赅，切乎言之了。

僧叡在《大品经序》里说：

> “摩诃般若波罗蜜”者，出八地之由路，登十阶之龙津也。

……荡荡焉，真可谓大业者之通途，毕佛乘者之要轨也。（《祐录》卷八）

"般若"之为义既是如此的重要，《般若》之为经自然也就非同寻常了。

僧叡在《小品经序》里说：

> 《般若波罗蜜经》者，穷理尽性之格言，菩萨成佛之弘轨也。轨不弘，则不足以冥群异，指其归；性不尽，则物何以登道场，成正觉？正觉之所以成，群异之所以一，何莫由斯道也。（《祐录》卷八）

支道林也写了一篇《大小品对比要抄序》（见《祐录》卷八），完全以玄学家的口吻，大赞《般若》（因下文还要专节论述支道林，这里且不引序文）。总之，两晋时期《般若》各经的译出，曾经引起了人们广泛的兴趣。那末，《般若》经里，究竟谈论了一些什么样的内容呢？

《般若》经的内容，一字以蔽之曰"空"！本来，各部《般若》，通篇都是讲"空"的，而大约是为了更加强调"空"之为义的异常重大，在各部《般若》里，还特立专品，以宣讲"空"义。例如，在《放光般若》的九十品里，就有《无见品》（第二）、《假号品》（第三）、《本无品》（第十一）、《问幻品》（第十三）、《如幻品》（第二十九）、《无有相品》（第七十七）、《无形品》（第八十一）等品目；在《光赞般若》的二十七品里，有《顺空类品》（第二）、《行空品》（第三）、《分别空品》（第六）、《了空品》（第七）、《假号品》（第八）、《幻品》（第十）、《衍与空等品》（第二十一）等品目；在《大品般若》的九十品里，有《三假品》（第七）、《幻学品》（第十一）、《等空品》（第二十三）、《十无品》（第二十五）、《无生品》（第二十六）、《幻听品》（第二十八）、《梦行品》（第五十八）、《度空品》（第六十五）、《如化品》（第八十七）等品目。可

以看出，《般若》经的编纂者（以及翻译者）们，觉得光是一般地讲“空”还不够，还要特立专品来讲“空”才够意思。）而且，他们还觉得，光是讲一个“空”字，也还不够，还要一口气讲出许多个“空”来才行。例如，在《大品》[①] 卷五《问乘品》（按：有本题为《摩诃衍品》）里，一口气讲了“十八空”：

> 复次须菩提！菩萨摩诃萨复有摩诃衍（按：摩诃衍，正音为“摩诃雅那”，即“大乘”的音译），所谓：内空，外空，内外空，空空，大空，第一义空，有为空，无为空，毕竟空，无始空，散空，性空，自相空，诸法空，不可得空，无法空，有法空，无法、有法空。[②]

那末，什么叫做内、外等“空”呢？

> 须菩提白佛言：何等为内空？
>
> 佛言：内法，名眼、耳、鼻、舌、身、意。眼、眼空，非常非灭故；何以故？性自尔。耳、耳空，鼻、鼻空，舌、舌空，身、身空，意、意空，非常非灭故；何以故？性自尔。是名内空。

这就是说，所谓“内法”，就是指的“六根”（感官），也就是人们的主体世界。这“六根”身的空性，是“非常非灭”（非灭，亦即“非断”）的。为什么呢？因为它们本来就是空的（“性自尔”）；而自性本空的东西，是说不上什么“常”“断”（灭）的。这就叫做

---

① 罗什翻译的《摩诃般若波罗蜜经》，通称《大品》，以下凡称《大品》者，即指《摩诃般若波罗蜜经》。

② 这是《大品》所讲的“十八空”的名称。《放光》卷四《问摩诃衍品》里列举了“十七空”，即：内空，外空，内外空，空空，大空，有为空，无为空，至竟空，不可得原空，无作空，性空，诸法空，自相空，无所得空，无空，有空，有无空。缺“第一义空”。《光赞》卷六《三昧品》里，则列举了“十六空”，即：“内为空，外亦为空，内外悉空，空亦曾空，至号大空，真妙之空，清净之空，有为空，无为空，自然相空，一切法空，无所得空，无有空，自为空，有所有空，无所有空”。缺“无始空”和“无法有法空”。

“内空”。其实，“非常非灭”只能算是六根本空的“特征”，而并不能算是空的“原因”（其余诸“空”，皆是如此）；如果用“非常非灭”之“故”来说明“六根”皆空，那在逻辑上是欠通的。

何等为外空？外法名色、声、香、味、触、法。色、色空，非常非灭故；何以故？性自尔。声、声空，香、香空，味、味空，触、触空，法、法空，非常非灭故；何以故？性自尔。是名外空。

这就是说，所谓“外空”，就是空的感觉对象（色尘至触尘）和思维对象（法尘），也就是空的“六尘”。

何等为内外空？内外法名内六入、外六入。内法、内法空，非常非灭故；何以故？性自尔。外法、外法空，非常非灭故；何以故？性自尔。是名内外空。

这就是说，所谓“内外空”，就是空的内而“六根”、外而“六尘”的“十二入”（十二处）。分而言之，叫做“内空”和“外空”；合而言之，就叫“内外空”。这完全是一种概念重复。

何等为空空？一切法空，是空亦空，非常非灭故；何以故？性自尔。是名空空。

“一切法”皆“空”，而这“空”亦“空”。这就叫做“空空”。

何等为大空？东方、东方相空，非常非灭故；何以故？性自尔。南、西、北方，四维、上下，南、西、北方，四维、上下空，非常非灭故；何以故？性自尔。是名大空。

这就是说，所谓“大空”，就是“空”的“十方”（四方、四维、上下）世界。十方世界都给空了，其为“空”也可谓“大”矣。

何等为第一义空？第一义名涅槃。涅槃、涅槃空，非常非灭故；何以故？性自尔。是名第一义空。

这里，“义”有二义：一义理义，二境界义，“涅槃”之义，最高、最胜、最为第一；“涅槃”境界，也是如此。故称“涅槃”为“第

一义”。“涅槃”也是“空”的，所以叫“第一义空”。

何等为有为空？有为法，名欲界、色界、无色界。欲界、欲界空，色界、色界空，无色界、无色界空，非常非灭故；何以故？性自尔。是名有为空。

有生灭、有因果关系的一切现象，都被称为“有为法”；这里的“有为法”，则专指“三界”。三界皆空，称“有为空”。“第一义空”，是空的出世间的彼岸世界；而“有为空”，则是空的生死世间的此岸世界。

何等为无为空？无为法，名若（按：若，有本作“为”）无生相、无住相、无灭相。无为法、无为法空，非常非灭故；何以故？性自尔。是为无为空。

无生、住（按：应该还有“异”）、灭相者，为“无为法”，“无为法”也“空”，名“无为空”（其实，“涅槃”也是“无为法”；“第一义空”，也就是“无为空”）。

何等为毕竟空？毕竟，名诸法毕竟不可得，非常非灭故；何以故？性自尔。是名毕竟空。

“诸法毕竟不可得”，这就是“毕竟空”。

何等无始空？若法初来处不可得，非常非灭故；何以故？性自尔。是名无始空。

求诸“法”的“初来处”而“不可得”，也就是“法”无有“始”，所以叫做“无始空”。

何等为散空？散，名诸法无灭，非常非灭故；何以故？性自尔。是为散空。

为什么“诸法无灭”就叫做“散”，意思很不清楚。《放光般若》叫“无作空”，意思反倒清楚些：因缘生法，无有作者，称为“无作”；“无作”亦“空”，叫“无作空”。

何等为性空？一切法性：若有为法性，若无为法性，是

性非声闻、辟支佛所作，非佛所作，亦非余人所作，是性性空，非常非灭故；何以故？性自尔。是名性空。

"性空"一词，可说是《般若》（还有《三论》）系思想带有根本性的逻辑范畴。它本来的含义乃是说：因缘生法，空无自性——体性皆空，称为"性空"。"空宗"之名，即基于此。而这里，却以一切法"性"，皆非"所作"来解释"性空"，反而有点"舍本逐末"，不太切题了。

何等自相空？自相名：色、坏相，受、受相，想、取相，行、作相，识、识相，如是等有为、无为法，各各自相空，非常非灭故；何以故？性自尔。是名自相空。

"色"以败坏为"相"，"受"以领受为"相"，"想"以取著为"相"（一般的说法，"想"者，想像义），"行"以造作为"相"，"识"以认识为"相"；所有这些五蕴"诸法"的"自相"，都"空"无所有，这就叫做"自相空"。不过，色、受、想、行、识"五蕴"是有生灭、有因果关系的"有为法"，并非"无为法"，因此，"如是等有为、无为法"之说，从逻辑上说来，是有概念混淆的毛病的。

何等为诸法空？诸法，名色、受、想、行、识，眼、耳、鼻、舌、身、意，色、声、香、味、触、法，眼界、色界、眼识界，乃至意界、法界、意识界，是诸法、诸法空，非常非灭故；何以故？性自尔。是为诸法空。

如此说来，"诸法"，只是指的五蕴、十二处、十八界。这样，原是概称（无限）的"诸法"，却变成特称（有限）的"某些法"了！因而，"诸法空"这一命题，就失去了它本来应有的含意①。

---

① 《放光》卷四《摩诃衍品》谓："诸法者，谓五阴、十二衰（按：即十二处）、十八性（按：即十八界）有为法、无为法，是谓诸法。"则"诸法"的内涵，包括得更广一些，亦即比较名、实相副一些。

何等为不可得空？求诸法不可得，是不可得空，非常非灭故；何以故？性自尔。是名不可得空。

"诸法不可得"，犹之曰"诸法空"。所以，"不可得空"，其实不过是"诸法空"的重复。

何等为无法空？若法无，是亦空，非常非灭故；何以故？性自尔。是名无法空。

"法无""亦空"，等于说"法空""亦空"。所以，"无法空"，其实又是"空空"的重复。

何等为有法空？有法，名诸法和合中有自性相，是有法空，非常非灭故；何以故？性自尔。是名有法空。

如此说来，"有法空"，其实又是"诸法空"的重复。

何等为无法、有法空？诸法中无法，诸法和合中有自性相，是无法、有法空，非常非灭故；何以故？性自尔。是名无法、有法空。

分而言之，叫做"无法空"和"有法空"；合而言之，叫做"无法、有法空"。它完全是在重复"内外空"的公式，这简直是在玩弄文字游戏。

顺便指出，上述经文中所谓"非常非灭故"和"性自尔"这两句带有关键性的话：前者，《放光般若》称为"不著垢，亦不坏"；《光赞般若》称为"不可毁伤，不可坏起"。后者，《放光》称为"本性尔"，《光赞》称为"本净故也"。而对于十几种"空"义的解释，《放光》、《光赞》较之《大品》，则译文稍异，意思略同（分别详见《放光般若》卷四《问摩诃衍品》和《光赞般若》卷六《三昧品》）。

我们之所以不厌其烦地引述以上这么许多的经文，一则是为了全面介绍一下《大品般若》对于"十八空"经典性的释义；再则也是为了让读者们看到：这么许多的"空"，不少都是雷同、重

复的，“十八空”义，归根结柢，不过是连篇“空”话而已。

由于一切皆空，所以：

菩萨行般若波罗蜜者，不见有菩萨，亦不见字（按：字，指菩萨的名字），亦不见般若波罗蜜，悉无所见，亦不见不行者；何以故？菩萨空，字亦空；……何以故？但以空为法立名，假号为字耳。（《放光般若》卷一《无见品》）

菩萨者但字耳，佛亦字耳！（同上书《假号品》）

因为一切皆空，“菩萨”与“佛”亦但有假名，都无实义。

如来法者，但有字耳，不见法性故；真际者，但有字耳，真际不可见故；佛及道，但有字耳，不倚佛故。是为菩萨摩诃萨乘于大乘。（同上书卷三《摩诃衍品》）

“但有字耳”，也就是只有虚名、假号：

所谓菩萨，但假号耳；所谓道者，则亦假号；所谓空者，则亦假号。……从何立字，但托虚言。（《光赞般若》卷一《顺空品》）

所名曰佛，诸佛之法，亦无实字，但假号耳。（同上书卷三《假号品》）

其所以如此，乃是因为：

因缘和合，而有假号，名曰菩萨，……所名曰佛。（同上）

所以：

所谓佛者，悉无所有，亦不可得！（同上）

这样，菩萨、佛、“如来法”——法性、真际等等，都只有“假号”，实则“悉无所有，亦不可得”。真可谓一“空”到底了！既然一切皆空，那末，为什么还现见有“五阴”等现象（它们可并不都是光有“名字”而已）呢？

五阴如幻、如响、如梦、如热焰（按：即通常所谓的

"阳炎")、如化[1]；……梦幻之法，无所有故；……无所有者，……则无有相。(《放光般若》卷一七《无有相品》)

"五阴"之有，乃为"幻有"；幻有之法，即"无所有"。

色不异幻，幻不异色；色即是幻，幻即是色。世尊！受、想、行、识不异幻，幻不异受、想、行、识；识即是幻，幻即是识。……乃至阿耨多罗三藐三菩提不异幻，幻不异阿耨多罗三藐三菩提；阿耨多罗三藐三菩提即是幻，幻即是阿耨多罗三藐三菩提。(《大品》卷四《幻学品》)

不仅色、受、想、行、识这些"世间法"如幻，乃至佛位极果的"无上菩提"这种"出世间法"也都如幻——看来似有，其实"如幻"。

尔时诸天子问须菩提：汝说佛道如幻如梦、汝说涅槃亦复如幻如梦耶？须菩提语诸天子：我说佛道如幻如梦，我说涅槃亦如幻如梦；若当有法胜于涅槃者，我说亦复如幻如梦！何以故？诸天子！是幻梦、涅槃，不二不别。(同上书卷八《幻听品》)

不仅"佛道"(按：这里的"佛道"，当指"菩提")、涅槃"如幻如梦"，"若当有法胜于涅槃，我说亦复如幻如梦"！这可真是一"幻"到底了！结论也妙得很："幻梦、涅槃，不二不别。""幻梦"就是"涅槃"，"涅槃"就是"幻梦"；幻梦、涅槃，一而二，而二一！

不仅菩提、涅槃这些"果位"之法，悉皆空如幻梦，而且：

须菩提！诸法如、法相、法性、法位、实际、非作非不作，毕竟不可得故。……诸法如、法相、法性、法住、法位、

---

① 《金刚般若经》则谓："一切有为法，如梦、幻、泡、影，如露，亦如电，应作为如是观。""六喻"有所不同；而"一切有为法"，则较之"五阴"，广泛得多。

实际无为法，无缚、无脱、无所有故。……（同上书卷五《庄严品》）

“法如”（也叫如如、真如）以至“实际”，都是实质相同的不同称谓。在《方等》系的大乘有宗里，它们指的都是作为宇宙本原的最高的精神实体。《法华》所谓“是法住法位，世间相常住”，所表达的正是这一思想。而这里，却都把它们说成是“不可得”、“无所有”的。于此可见，同一词汇，空、有两系，含义迥异。

如，法性、实际无所有故，……当知一切法无所有！以是因缘故，……一切法不可得。（同上书卷六《等空品》）

“法性”、“实际”尚且“无所有”，“一切法”当然也是“无所有”。结论：“一切法不可得”。那末，佛性呢？

佛性，佛性空！（《大品》卷六《出到品》）

被大乘有宗视为最为神圣的“佛性”，而在《般若》看来，它也是“空”的。因为“佛性”也是“空”的，所以：

所谓佛者，悉无所有，亦不可得。（《光赞般若》卷三《假号品》）

既无“佛性”，自也无“佛”。大乘佛教徒所至心追求的最终目标，就是成“菩提”，至“佛位”，而《般若》经，却把“佛”位也说成是“无所有”、“不可得”的。这就从根本上抽掉了大乘佛教最大的一根宗教的中枢神经。

佛告须菩提：如汝所言，衍与空等，如是如是，实与空等。……以是故，须菩提！摩诃衍与空等。（《放光般若》卷五《衍与空等品》）

须菩提！……虚空无有故，当知摩诃衍亦无有。……以是因缘故，……摩诃衍无所有。（《大品》卷六《等空品》）

“衍”，就是“乘”；“摩诃衍”，就是“大乘”。“摩诃衍与空等”，“摩诃衍无所有”，也就是大乘“与空等”，大乘“无所有”，也就

是《般若》大乘本来是“空”。这里正式向人们宣告：《般若》教义，属于空宗。

《般若》的再次译出，正值“天下多故，名士少有全者”的两晋之世，真可说是“得其所哉”！宣扬“诸法皆空”的《般若》，同高唱“天地万物皆以无为本”的玄学，简直是一对“难兄”、“难弟”呀！它们一见如故，亲同一家，可说是一种历史的必然。而《般若》之“妙”，在某种意义上说来，更胜于玄学；而玄学，又可以作“般若”的“向导”，帮助它“入乡问俗”，易于传播（所谓“格义”，其实质便是这种情况）。正是在这种历史背景下，《般若》学在晋代得到了相当的发展，产生了很大的影响。佛教的所谓“义学沙门”，同当时的许多玄学者流，互相唱和，互相标榜，他们之间，简直是我中有你，你中有我！

反映印度没落奴隶主阶级的思想、情绪的《般若》学，也正适合于中国两晋之世的没落的世族阶级的需要。《般若》同玄学一起，成了当时统治阶级用以自欺、欺人的思想工具。正是由于这种时代的原因，《般若》，不但成了一时的显学，而且开创了中国佛教思想史上的“南统”（下详）。所以，晋代《般若》的再译，完全可以说是适应时代需要的历史产物。

第三节　《华严》的翻译

大本《华严》的译出，在中国佛教思想史上说来，是一件具有深远影响的大事。两晋以前，虽然已有支谶译的《兜沙》（一卷，出自《华严·如来名号品》）和支谦译的《菩萨本业》（一卷，出自《华严·净行品》和《十住品》）等经的问世，但是，这些卷帙很少的经本，只能算是大本《华严》的一些零篇断简，远远不足以反映大本《华严》的全貌。直到东晋的佛驮跋陀罗译出六十卷

本的《大方广佛华严经》，大本《华严》方才同中国佛教徒见面。

佛驮跋陀罗（359—429），《祐录》卷一四和梁《僧传·译经中》均有《传》。据梁《僧传·佛驮跋陀罗传》的记载：

佛驮跋陀罗，此云觉贤（按：《祐录》云"齐言佛贤"），本姓释氏，迦维罗卫人，甘露饭王之苗裔也。祖父达摩提婆，此云法天，尝商旅于北天竺，因而居焉。父达摩修耶利，此云法日。父少亡，贤三岁孤，与母居，五岁复丧母，为外氏所养。从祖鸠婆利，闻其聪敏，兼悼其孤露，乃迎还，度为沙弥。至年十七，与同学数人，俱以习诵为业，众皆一月，贤一日诵毕，其师叹曰："贤一日，敌三十夫也。"及受具戒，修业精勤，博学群径，多所通达。少以禅律驰名，常与同学僧伽达多共游罽宾，同处积载，达多虽服其才明，而未测其人也；……后屡见贤神变，乃敬心祈问，方知得不还果。常欲游方弘化，备观风俗，会有秦沙门智严西至罽宾，睹法众清净，乃慨然东顾曰："我诸同辈，斯有道志，而不遇真匠，发悟莫由。"即咨询国众，孰能流化东土？佥曰："有佛驮跋陀者，出生天竺那呵梨城，族姓相承，世遵道学。其童龀出家，已通解经论；少受业于大禅师佛大先。"先时亦在罽宾，乃谓严曰："可以振维僧徒，宣受禅法者，佛驮跋陀其人也。"严既要请苦至，贤遂愍而许焉。

于是舍众辞师，裹粮东逝。步骤三载，绵历寒暑，既度葱岭，路经六国，国主矜其远化，并倾怀资奉。至交趾，乃附舶循海而行，……至青州东莱郡，闻鸠摩罗什在长安，即往从之。什大欣悦，共论法相，振发玄微，多所悟益。因谓什曰："君所释，不出人意，而致高名，何耶？"什曰："吾年老故尔，何必能称美谈。"什每有疑义，必共咨决。时秦太子泓，欲闻贤说法，乃要命群僧，集论东宫。罗什与贤数番往复，什问曰："法云何空？"答

曰："众微成色，色无自性，故唯色常空。"又问："既以极微破色空，复云何破一微？"答曰："群师或破析一微，我意谓不尔。"又问："微是常耶？"答曰："以一微故众微空，以众微故一微空。"时宝云译出此语，不解其意。道俗咸谓贤之所计，微尘是常。余日，长安学僧复请更释，贤曰："夫法不自生，缘会故生；缘一微故有众微，微无自性，则为空矣。宁可言不破一微，常而不空乎？此是问答之大意也。

秦主姚兴，专志佛法，供养三千余僧，并往来宫阙，盛修人事，唯贤守静，不与众同。……又贤在长安，大弘禅业，四方乐静者，并闻风而至。但染学有浅深，所得有浓淡，浇伪之徒，因而诡滑。……遂致流言，大被谤讟，将有不则之祸。于是徒众，或藏名潜去，或逾墙夜走，半日之中，众散殆尽。贤乃怡然，不以介意。时旧僧僧碧、道恒等谓贤曰："……宜可时去，勿得停留！"贤曰："我身若流萍，去留甚易，但恨怀抱未伸，以为慨然耳。"于是与弟子慧观等四十余人俱发，神志从容，初无异色。识真之众，咸共叹惜。白、黑送者，千有余人。姚兴闻去怅恨，乃谓道恒曰："佛贤沙门，协道来游，欲宣遗教，缄言未吐，良用深慨，岂可以一言之咎，令万夫无导。"因敕令追之。贤谓使曰："诚知恩旨，无预闻命。"于是率侣宵征，南指庐岳。沙门释慧远，久服风名，闻至欣喜，倾盖若旧。远以贤之被摈，过由门人，……乃遣弟子昙邕，致书姚主及关中众僧，解其摈事。远乃请出禅数诸经。

贤志在游化，居无求安。停山岁许，复西适江陵。……倾境士庶，竞来礼事。其有奉施，悉皆不受；持钵分卫，不问豪贱。时陈郡袁豹，为宋武帝太尉长史，宋武南讨刘毅，豹随府届于江陵。……豹……问慧观曰："此沙门何如人？"观曰："德量高远，非凡所测。"豹深叹异，以启太尉。太尉请

与相见，甚崇敬之，资供备至。俄而，太尉还都，请与俱归，安止道场寺。贤仪轨率素，不同华俗，而志韵清远，雅有渊致。京师法师僧弼与沙门宝林书曰："道场禅师，甚有天心，便是天竺、王、何风流人也。"其见称如此。

先是沙门支法领，于于阗得《华严》……三万六千偈，未有宣译。到义熙十四年，吴郡内史孟顗、右卫将军褚叔度，即请贤为译匠。乃手执梵文，共沙门法业、慧义、慧严等百有余人，于道场译出。诠定文旨，会通华梵，妙得经意，故道场寺犹有华严堂焉。……

贤以元嘉六年卒，春秋七十有一矣。

于此可知，觉贤乃释迦族人。少年出家，聪慧过人，"博学经教"，而以"禅律驰名"。至关中后，因与罗什门下的意见不合、风格各异而受到摈斥。到庐山，与慧远一见如故。后又结识了刘裕，并受到刘裕的"崇敬"。

关于觉贤的译经，《祐录·佛驮跋陀传》谓："其先后所出六卷《泥洹》、《新无量寿》、《大方等如来藏》、《菩萨十住》、《本业》、《出生无量门持》、《净六波罗蜜》、《新微蜜持禅经》、《观佛三昧经》，凡十一部。"梁《僧传·佛驮跋陀罗传》则谓："其先后所出《观佛三昧海》、六卷《泥洹》及《修行方便论》等，凡一十五部，一百十有七卷。"《祐录》卷二则著录觉贤的译经如下：

《大方广佛华严经》五十卷① 沙门支法领于于阗国得此经胡本，到晋义熙十四年三月十日于道场寺译出，至宋永初二年十二月二十八日都讫。

《观佛三昧经》八卷

《新无量寿经》二卷② 永初二年于道场出。

① 现为六十卷。

② 一说为八卷。

《禅经修行方便》二卷一名《庾伽遮罗浮迷》，译言《修行道地》；一名《不净观经》。凡有十七品。

《大方等如来藏经》一卷或云《如来藏》，今阙。

《菩萨十住经》一卷

《出生无量门持经》一卷

《新微蜜持经》一卷阙。①

《本业经》一卷阙。

《净六波罗蜜经》一卷阙。

《文殊师利发愿经》一卷晋元熙二年岁在庚申于道场寺出。

右十部，凡六十七卷（按：应为“十一部，凡六十九卷”）。晋安帝时，天竺禅师佛驮跋陀至江东及宋初，于庐山及京都译出。

梁《僧传》所载觉贤译经的部、卷数量，均较《祐录》所载者为多，则慧皎大约把觉贤同法显共译的经、律都合计在内了。《祐录》卷二著录的，觉贤还同法显合译了如下几部经、律：《方等泥洹经》二卷，《摩诃僧祇律》四十卷，《僧祇比丘戒本》一卷，《杂阿毗昙心》十三卷，《杂藏经》一卷，共五部，五十七卷（另，六卷《泥洹》，也系觉贤同法显合译者）。与上述《祐录》卷二著录觉贤译经数量（十一部，六十九卷）合计，共为一十六部，一百二十六卷。则慧皎的记载，犹有所减少。

就对后世佛教思想的影响说来，觉贤译经中最为重要的，则是六十卷（如上所引，《祐录》著录为“五十卷”）的《华严经》。如上《祐录》所载，这部《华严》，是觉贤于东晋安帝（司马德宗）义熙十四年（418），三月十日，于扬州道场寺译出；而于宋武帝（刘裕）永初二年（421），十二月二十八日定稿的，对此，《祐录》卷九《华严经记》里，有如下记载：

① 一说此经乃《出生无量门持经》的别名。

《华严经》，胡本凡十万偈。昔道人支法领，从于阗得此三万六千偈。以晋义熙十四年，岁次鹑火（按：即戊午），三月十日，于扬州司空谢石所立道场寺，请天竺禅师佛度跋陀罗手执梵文，译胡为晋；沙门释法业亲从笔受。时吴郡内史孟颉、右卫将军褚叔度为檀越。至元熙二年，六月十日出讫。凡再校胡本，至大宋永初二年辛丑（按：应为"辛酉"）之岁，十二月二十八日校毕。

按："元熙"，乃东晋末代皇帝晋恭帝司马德文（在位凡二年）的年号。"元熙"二年（即东晋王朝的最后一年），为公元420年。这篇译经《后记》告诉我们：六十卷《华严》，翻译出来，花了三年的时间（从义熙十四年（418）到元熙二年（420）年）；又花了一年多的时间（到永初二年，421），方才"校毕"定稿。于此可见，古代译经，是颇为审慎的。

晋译六十卷《华严》，共分三十四品，兹将品目列举于下，以资参考：

一、世间净眼品 第一至二卷

二、卢舍那佛品 第二至四卷

三、如来名号品 第四卷

四、四　谛　品 第四至五卷

五、如来光明觉品 第五卷

六、菩萨明难品 同上

七、净行品 第六卷

八、贤首菩萨品 第六至七卷

九、佛升须弥顶品 第七卷

十、菩萨云集妙胜殿上说偈品 第七至八卷

十一、菩萨十住品第八卷

十二、梵行品同上

十三、初发心菩萨功德品第九卷

十四、明法品第十卷

十五、佛升夜摩天宫自在品同上

十六、夜摩天宫菩萨说偈品同上

十七、功德华聚菩萨十行品第十一至十二卷

十八、菩萨十无尽藏品第十二卷

十九、如来升兜率天宫一切宝殿品第十三卷

二十、兜率天宫菩萨云集赞佛品第十四卷

二十一、金刚菩萨十回向品第十四至二十二卷

二十二、十地品第二十三至二十七卷

二十三、十明品第二十八卷

二十四、十忍品同上

二十五、心王菩萨问阿僧祇品第二十九卷

二十六、寿命品同上

二十七、菩萨住处品第二十九卷

二十八、佛不思议法品第三十至三十一卷

二十九、如来相海品第三十二卷

三十、佛小相光明功德品同上

三十一、普贤菩萨行品第三十三卷

三十二、宝王如来性起品第三十三至三十六卷

三十三、离世间品第三十六至四十三卷

三十四、入法界品（第四十四至六十卷）

从上述品目中可以看出来，《华严》，不但在人间说，而且还在天上说①。足见此经的“与众不同”；较之其余诸经，它更加“神异”。

关于《华严》教义，不拟多作评述②，这里，只拟就《入法界品》中的一些有关情况，略作介绍，以便从中看出以《华严》为代表的大乘佛教的阶级实质和主要特点。

《入法界品》③，是《华严经》的最后一品。是全经的高潮，也是全经的归宿处。内容梗概是：主人公善财童子，为了在现生之中能够完成菩萨行业，在文殊菩萨总的指点之下，连续参访了五十三位（即所谓的“五十三参”④）“善知识”（这里，“善知识”，义近“导师”），从而达到了“一生取办”、“即身成佛”的目的。在这五十三位“善知识”中，男性四十二名，女性十一名，他（她）们之中，出家僧尼，只有六名（内五僧、一尼）；其余者中，除了文殊、弥勒、普贤这三位“著名”的大菩萨和佛母摩夜夫人外，便是长者、居士、国王、天神，等等。现在，先看一下主人公善财童子的情况：

> 此童子者，初受胎时，于其宅内有七大宝藏，其藏普出七宝楼阁，自然周备金、银、瑠璃、玻瓈、真珠、砗磲、码碯。……又其家内，自然具有五百宝器，盛满众宝：金器盛银，银器盛金，金刚器盛众香，众香器盛宝衣，玉石器盛上味馔，摩尼器盛杂宝，……如是等五百宝器，自然行列。又

---

① “须弥山顶”，即“忉利天”——帝释天，为“欲界六天”的第二层天。“夜摩天”，为欲界的第三天。“兜率天”为欲界的第四天。佛教宣称：这兜率天，分“内”、“外”二院；“外院”，属欲界的一天；“内院”，则为弥勒菩萨（释迦的接班者）所居处，乃是天上“净土”。此外，《十地》等品，又是在“他化自在天”（欲界的第六天）上说的。

② 以后将对唐译《华严》进行思想方面的剖析；为了避免重复，这里且从略。

③ 这里，“法界”一词，与“性生”同，实指佛位：“入法界”，即入佛位，亦即成佛。

④ 具体计算，有增有减，一般“通数”，号“五十三”。

雨众宝，满诸库藏。以此事故，……字曰善财。（《华严》卷四五。以下引文，只注卷数）

如此看来，这位善财，分明是一位拥有万贯家产的豪富之子。就是这么一位富家子弟，要“发心”修行，祈求“成佛”。下面，再简单介绍几位“善知识”的情况：

长者法宝周罗（唐译“法宝髻”）：

彼有长者，名法宝周罗。……时彼长者，执善财手，将归其家：善男子！且观我家。尔时善财，遍观舍宅，悉阎浮檀金色；七宝为墙，周匝围绕。瑠璃庄严，砗磲为柱，敷赤真珠宝师子座；建师子宝幢，张瑠璃宝帐，如意珠网罗覆其上，阿僧祇（按：阿僧祇，即无量数）宝而庄严之。马碯宝池，八功德水盈满其中；一切宝树周匝围绕。其宅广大，十重、八门。……（卷四八）

这简直是一个比善财家里还要阔气得多的大财主。就是这么一个大富翁，却也是一位能够开示“菩提之道”的大“善知识”。

国王满足（唐译“无厌足”）：

彼满足王，有大势力，离诸怨敌，无量自在。一万大臣，各处常位，修理王事；勇将一万，持仗侍卫。尔时善财，见无量众生犯王法者，身被五缚，或断手足，或截耳鼻，或挑双目，或斩身首，或投沸灰，或叠缠油灌，以火焚之！以如是等无量楚毒而苦治之①。……王事讫已，手执善财，将入宫内，而告之曰：善男子！汝观我家。善财即观：广大无极；七

① 这段经文，唐译《华严》为：“阿罗那（无厌足）王，有大势力，能伏大众，无能与敌。……十千大臣，前后围绕；其前复有十万猛卒，形貌丑恶，执持器仗，攘臂瞋目，众生见者无不恐怖！无量众生，犯王教敕，……或断手足，或截耳鼻，或挑其目，或斩其首，或剥其皮！或解其体！或以汤煮！或以火焚！或驱高山指令坠落。有如是等无量楚毒，发生号叫，如……大地狱！”

宝垣墙，周匝围绕；七宝讲堂，无量百千众宝楼阁，而庄严之，乃至不可思议摩尼宝网罗覆其上。五百侍女，端严如天！……（卷四九）

这样一个虐逾桀、纣的暴君，竟然也是一位“菩萨”化身的大“善知识”。

妓女婆须蜜多：

善男子！于此南方，有一国土，名曰险难，城名宝庄严；有一女人，名婆须蜜多，汝诣彼问云何菩萨学菩萨行，修菩萨道。……

……尔时善财见彼女人，处宝师子座，颜貌端严，妙相成就，身如真金，目发绀色，不长不短，不白不黑，身分具足，一切欲界无与等者，何况有胜。言音婉妙，世无伦匹。……以阿僧祇宝庄严其身，宝网罗覆，首冠天冠。……善男子！我已成就离欲实际清净法门！若天见我，我为天女；若人见我，我为人女；乃至非人见我，我为非人女。形体殊妙，光明色相，殊胜无比！若有众生欲所缠者，来诣我所，……若有见我，得欢喜三昧！若有众生与我语者，得无碍妙音三昧；若有众生执我手者，得诣一切佛刹三昧；若有众生共我宿者，得解脱光明三昧！若有众生目视我者，得寂静诸行三昧；若有众生见我颦申者，得坏散外道三昧；若有众生观察我者，得一切佛境界光明三昧。……（卷五〇）

这样一个“妙相成就”、“形体殊妙”而任人“共宿”的妓女（而她竟还恬然宣称自己已经“成就离欲实际清净法门”），居然也能指点善财应当如何“学菩萨行，修菩萨道”。

以上所举豪富、暴君和妓女这么三位“善知识”，都是俗人的形象，那末，五十几位“善知识”中的六位出家僧尼的形象又是怎样的呢？

比丘善现：

尔时善财童子……见彼比丘在林径行，形貌端严，颜容殊妙，其发右旋，如绀青色；顶有肉髻，身紫金色；其目长广，如青莲华；唇口月色，如频婆果；颈项圆直，修短得所；胸有德字，胜妙庄严；七处平满；其臂纤长，手指缦网，金轮庄严；……其身圆满，相好庄严。……不动藏天，现诸宝藏；……妙德海天，散宝供养。……（卷四八）

这简直是一位公子王孙，哪里是一个“比丘”之相！（特别是天人还要“现诸宝藏”，用以“供养”，更非传统佛教的“比丘”生活。）

比丘尼师子奋迅：

于此南方，有一国土，名曰难忍，城名迦陵婆提，有比丘尼，名师子奋迅。……

……此比丘尼，今在王国得光林中，以法饶益一切众生。尔时善财，诣彼园林，周遍观察：……复见……宝树周遍，端严殊妙，一一树下，各敷无量师子之座，布以宝衣，熏以众香，张众宝帐，白净宝网罗覆其上，金铃网中出妙高声。……眷属围绕，无量庄严；散无量宝，充满其中，如海宝洲！……又见……天子天女眷属围绕。……尔时善财见师子奋迅比丘尼诸奇特事，所谓园林资生之具，经行威仪，宝师子座，大众眷属，诸妙功德，神力自在，微妙高声。……（卷五〇）

谁能想象，这竟是一个尼僧的派势。于此可见，在《华严经》里，连出家僧尼，也都豪富、贵族化得“面貌全非”了。

在《华严》的“五十三参”里，还有一位“善知识”——名叫“瞿夷”的“释迦女”（唐译“瞿婆释种女”），也应一提：

……彼释迦女，……坐于宝莲华藏师子之座，八百四千众女围绕，皆是贵族王者之女。（卷五六）

一个贵族妇人，竟然也是一位大“善知识”。在如此这般“善知识”们的指引之下，善财童子不但“了知”了：

如是法性，如是理趣，如是所行，如是所住。（卷六〇）

而且：

还能自究竟普贤所行诸大愿海。不久当与一切佛等：一身充满一切世界，刹等，身等，行等，正觉等，自在力等，转法轮等，诸辩才等，妙高声等，方便等，无畏力等，佛所住等，大慈悲等，不思议法门自在力等。（同上）

总而言之，经过了“五十三参”之后，善财果然“一生取办”，达到了“即身成佛”的目标，“不久”（其实是“已经”）即“当与一切佛等”。善财的“五十三参”，是为大乘佛教徒究竟应该如何“学菩萨行，修菩萨道”树立的一个“榜样”。这一“榜样”告诉人们：修行成佛，并不需要历经旷劫，只要能够按照《华严》教义，像善财那样，勤于“参访”，靠那些“善知识”们的指点，一生即可“取办”，也就是可以“即身成佛”。这一“榜样”还告诉人们：要想“成佛”，并不需要精勤苦修，只要靠“善知识”们的口头“化导”，博访博闻，便可成功。这种以“闻”代“修”的说教，和传统佛教的讲究修持，是多么地不同啊！后世佛教徒的那种“言高行卑”、说而不行的败坏行径，不能不说是这种思想所导致的必然后果！

尤其值得注意的是：这五十多位“善知识”，基本上都是统治者、剥削者的形像；仅有的几位出家僧尼，不仅也都被世俗化了，而且也都被贵族化了。这一现象，乃是一种时代的反映，具有鲜明的时代特征。

原来，产生于奴隶制时代、为奴隶主阶级服务的早期的小乘佛教，无论是理论还是践履，一般说来，都还是比较地“朴素”的。虽然它们也宣传“涅槃”解脱、彼岸世界，但总的说来，还不是

那么想入非非的，还远不像以后大乘佛教那样的云天雾地，怪诞离奇。而第一个利用宗教以为自己的统治服务的奴隶主阶级，“理论”上，还“满足”于假手出家僧侣负责传教的这种状况。而到了封建时代①，情况就发生了很大的变化。新兴的封建阶级，统治经验更加“丰富”了，从而利用宗教的“经验”也更加“丰富”。理论上，已经不满足于小乘佛教所宣扬的善恶轮回的那一套（他们认为，如果只是宣扬善恶轮回，不仅非常“肤浅”，而且还有漏洞②）；而在宗教活动上，他们更不满足于假手僧侣去负责传教活动。为了“弥补”前者的“不足”，他们最大限度地“发挥”他们那种“丰富”的想象力，编造出了诸如“染净不二”、“真俗不二”、一切“众生”都有“佛性”、人人皆可“成佛”以及连涅槃也具有常、乐、我、净的“四德”等等一系列的完全异乎小乘的“大乘”教义（这类教义，最能美化以至神化封建统治阶级的那种残暴、荒淫的生活、行径，并为这种生活、行径作辩护）。而为“弥补”后者的“不足”，他们更加异想天开地编造出了“菩萨”论（以及佛陀观），一古脑儿地把他们自己都打扮为“功德无量”、“神通广大”、比丘（罗汉）们简直无法比拟的“菩萨”——只有他们，才更加有资格直接肩负起“弘法利生”的“神圣”重任，完全不必要再假手于出家僧侣们去进行这一工作。“维摩”的“榜样”，已经“雄辩”地说明了这一点；“五十三参”的群像，更加

---

① 古印度社会由奴隶制向封建制过渡的时间，除少数学者认为公元前6—5世纪（即释迦时代）印度已是封建社会外，学术界一般地认为：公元1世纪前后，印度开始由奴隶制向封建制过渡（而完成这一过渡，则还在以后很晚的时间）。而就地区来说，由于古印度长期处于分裂局面，这一过渡是很不平衡的；往往是这一地区已经进入了封建社会，而另一些地区却还停留在奴隶制社会。

② 因果报应、善恶轮回之说，一方面，固然可以用以去欺骗愚弄劳动群众；但是，另一方面，它也能引起人们的疑问：既然是善有善报，恶有恶报，那末，你们这些奴隶主阶级分子，为什么还要成天地作坏事、恶事呢？难道你们就不怕堕地狱、变畜生吗？——这是多么大的“漏洞”啊！

“雄辩”地说明了这一点。所以，从此，“菩萨”者流便理所当然地占据了大乘佛教的历史舞台，而小乘佛教的主人——比丘、“罗汉”们，到了大乘佛教时期，便都黯然失色，变为很不重要的、只能屈居于陪衬地位的角色；而“法力无边”的“菩萨”们，却成了傲视一切的主人。而所谓“菩萨”者流，从“维摩”到“五十三参”，都是一些“居士”、“长者”、王公贵族，而很少再有出家僧侣了（如果偶尔也有几个，那也远不再是小乘佛教的僧侣了）！这种情况清楚表明：所谓“菩萨”也者，其实不过是封建统治阶级成员的自我神化而已。写到这里，不禁想起一种论点：某些学者，喜欢谈论什么“居士佛教”。他们说，某个时代，是“居士佛教”兴盛时期；某个时代，又是“居士佛教”振兴时期。如此等等。其实，要说是“居士佛教”，那末，大乘佛教便是真正的“居士佛教”！因为，如上所述，在大乘佛教的历史舞台上发号施令、指挥一切的“菩萨”们，尽都是一些神气十足的“长者”、“居士”（以及王公贵族等等）之流啊！有人也许会问：在中国的佛教史上，肩负主要宗教活动的，不仍然都是出家的僧人吗？这，其实不过是一些“前台”的现象；如果拉开帷幕，揭去屏障，就会立即发现：在后台操纵、控制的，原来还是以历代皇帝为首的封建统治阶级的“居士”菩萨们！而活动于前台的出家僧人，不过是按照统治阶级的意志和需要而进行应有的表演而已！所以，以“菩萨”为主体的大乘佛教，以其自身的言和行向人们明白宣告：它是封建统治阶级的意识形态，是专为封建统治阶级服务的啊！因《华严》而兼及于此，或非赘论。

在晋代，《华严》似乎并未产生多大影响（这从不见晋人为《华严》写作序文这一点上，即可想见）。但在以后，《华严》却产生了很大的影响——到了唐代，随着唐译《华严》的问世，它竟还成了华严一宗的宗经；在相当大的程度上，它一直影响着中国佛教思想。

第四节　《法华》的翻译

《法华经》，虽然不及《华严》经的卷帙浩繁，但在中国佛教思想史上，却也是一部具有重大影响的经典。《法华》一经，凡有三译：

《正法华经》十卷$^{二十}_{七品}$　西晋竺法护译

《妙法莲华经》七卷$^{二十}_{八品}$　姚秦鸠摩罗什译

《添品妙法莲华经》七卷$^{二十}_{七品}$　隋$^{阇那崛多}_{笈}$$^{共}_{多}$译①

《法华》三译，晋有其二。以后流通，则唯什译；唐道宣所谓："三经重沓，文旨互陈，时所宗尚，皆弘秦本。"（《妙法莲华经弘传序》）说的便是这种情况。关于《法华经》的重要意义，僧叡在《法华经后序》一文里说：

> 《法华经》者，诸佛之秘藏，众经之实体也。……所兴既玄，其旨甚婉，自非达识传之，罕有得其门者。……诸华之中，莲华最胜；……荣曜独足，以喻斯典。……寻其幽旨，恢廓宏邃，所该甚远。（《祐录》卷八）

把《法华》说成是"诸佛之秘藏，众经之实体"，可谓赞誉之至。

慧观在《法华宗要序》一文里也说：

> ……是以从初得佛，暨于此经，始应物开津，故三乘别流；别流非真，则终期有会。会必同源，故其乘唯一；唯一

---

① 吕撰《经目》，只署"隋阇那崛多译"。《经目》又谓："题中'添品'二字依《开录》加。"查：道宣《内典录》卷五正式著录崛多译经"三十七部，一百七十六卷"中，不见《法华经》名；同卷亦是"崛多、笈多二师于兴善寺续出"的"六经，十一卷"里，也不见《法华经》名。而在智升《开元录》卷七著录崛多"三十九部，一百九十二卷"的译经中，《法华》题为《妙法莲华经添品》七卷。并加注谓："或八卷，二十七品。《宝塔》、《天授》（按："提婆达多"，意为"天授"、"天热"），连之为一，故二十七。"注中并有"阙者添之"的话。则"添品"云者，当即以此。

无上，故谓之妙法。……夫妙不可明，必拟之有像，像之美者，莲华为上；莲华之秀，分陀利为最。妙万法而为言，故喻之分陀利。其为经也，明发蒙不可以语极，释权应之所由；御终不可以秘深，则开实以显宗。权应既彰，则局心自废；宗致既显，则真悟自生。故能令万流合注，三乘同往；……信佛法之奥区，穷神之妙境，其此经之谓乎！其此经之谓乎！（同上）

对于《法华》，更是恭维备至。

且将三本《法华》的品目，对列于下，以资参考。

罗什译本	法护译本	崛多译本
一、序品	一、光瑞品	一、序品
二、方便品	二、善权品	二、方便品
三、譬喻品	三、应时品	三、譬喻品
四、信解品	四、信乐品	四、信解品
五、药草喻品	五、药草品	五、药草喻品
六、授记品	六、授声闻决品	六、授记品
七、化城喻品	七、往古品	七、化城喻品
八、五百弟子受记品	八、授五百弟子决品	八、五百弟子授记品
九、授学无学人记品	九、授阿难罗云决品	九、授学无学人记品
十、法师品	十、药王如来品	十、法师品
十一、见宝塔品	十一、七宝塔品	十一、见宝塔品
十二、提婆达多品	十二、劝说品	十二、劝持品
十三、劝持品	十三、安行品	十三、安乐行品
十四、安乐行品	十四、菩萨从地涌出品	十四、从地涌出品
十五、从地涌出品	十五、如来现寿品	十五、如来寿量品
十六、如来寿量品	十六、御福事品	十六、分别功德品
十七、分别功德品	十七、劝助品	十七、随喜功德品
十八、随喜功德品	十八、叹法师品	十八、法师功德品
十九、法师功德品	十九、常被轻慢品	十九、常不轻菩萨品
二十、常不轻菩萨品	二十、如来神足行品	二十、如来神力品
二十一、如来神力品	二十一、药王菩萨品	二十一、陀罗尼品
二十二、嘱累品	二十二、妙吼菩萨品	二十二、药王菩萨本事品
二十三、药王菩萨本事品	二十三、光世音普门品	二十三、妙音菩萨品
二十四、妙音菩萨品	二十四、总持品	二十四、观世音菩萨普门品
二十五、观世音菩萨普门品	二十五、净复净王品	二十五、妙庄严王本事品
二十六、陀罗尼品	二十六、乐普贤品	二十六、普贤菩萨劝发品
二十七、妙庄严王本事品	二十七、嘱累品	二十七、嘱累品
二十八、普贤菩萨劝发品		

隋译《法华》卷首，《添品妙法莲华经序》（还有一个副题为：《隋仁寿元年崛多、笈多二法师添品》）一文，对于《法华》的三个译本，作了如下的评比：

……昔敦煌沙门竺法护，于晋武之世，译《正法华》；后秦姚兴，更请罗什译《妙法莲华》。考验二译，定非一本：护似多罗之叶，什似龟兹之文。余验经藏，备见二本。多罗则与《正法》符会；龟兹则共《妙法》允同。护叶尚有所遗，什文宁无其漏？而护所阙者，《普门品》偈也；什所阙者，《药草喻品》之半、富楼那及法师等二品之初、《提婆达多品》、《普门品》偈也。什又移《嘱累》在《药王》之前；二本《陀罗尼》（按：法护译为《总持》）并置《普门》之后。其间异同，言不能极。窃见《提婆达多》及《普门品》偈，先贤续出，补阙流行。余景仰遗风，宪章成范，……遂共三藏崛多、笈多二法师，于大兴善寺重勘天竺多罗叶本，富楼那及法师等二品之初，勘本犹阙；《药草喻品》更益其半；从《提婆达多》通入《塔品》；《陀罗尼》次《神力》之后；《嘱累》还结其终。字句差殊，颇亦改正。倘有披寻，幸勿疑惑。……

这篇序文（不知作者为谁，看来是参预隋译《法华》的译事者），说明了隋译《法华》之所以名“添品”之故。且对隋译《法华》有所褒，对护、什二译有所贬；序文作者，是颇为自许的。

《法华》的中心思想，是所谓“开权显实”，“会三归一”。即揭开“三乘”之“权”，显示“一乘”之“实”；会通“三乘”，“归一”佛乘。《法华》（什译）卷一《方便品》里，有如下经文：

所以者何？诸佛世尊唯以一大事因缘故出现于世。舍利弗！云何名诸佛世尊唯以一大事因缘故出现于世？诸佛世尊欲令众生开佛知见使得清净故出现于世；欲示众生佛之知见故出现于世；欲令众生悟佛知见故出现于世；欲令众生入佛

知见故出现于世。舍利弗！是为诸佛以一大事因缘故出现于世。

佛之“知见”，就是佛智。“诸佛世尊”之所以“出现于世”，就是为了“开”、“示”凡夫众生们使之都能够“悟”、“入”佛智而成佛。“诸佛世尊”就是为了这“一大事因缘”之故而“出现于世”的。经文接着说：

佛告舍利弗：诸佛如来，但教化菩萨。诸有所作，常为一事：唯以佛之知见，示、悟众生。舍利弗！如来但以一佛乘故，为众生说法，无有余乘，若二、若三。……是诸佛但教化菩萨，欲以佛之知见示众生故，欲以佛之知见悟众生故，欲令众生入佛之知见故。舍利弗！我今亦复如是。……舍利弗！十方世界中，尚无二乘，何况有三！

“二乘”①、“三乘”②，均为“权”说（权便之说），并非真实；唯有独一无二的“佛乘”，才是佛的真实本意。这也就是说，只有唯一“佛乘”，才是最彻底最究竟的；其余的二乘、三乘，都不过是一些方便权宜之说罢了。在《方便品》里，还有这样一个“故事”：当佛陀就要宣说这种“唯一佛乘”、“无二无三”的最为高深的教义时，“会中有比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷五千人等”，即时退席；因为“此辈罪根深重”，接受不了“一乘”大法。这个“故事”是有象征意义的，它表明：“一乘”之教，是专为“教化菩萨”的，小根器人是同它绝缘的。当时“退席”的“五千人等”，分明都是一些小乘之辈，他们接受不了“一乘”教义，所以只好“退席”。而《法华》，就是专讲这种小乘之人“闻而生畏”的“一乘”教义的；所以《法华》也就高踞于众经之上而“唯我独

① “二乘”，佛教的习惯用法，是指缘觉乘、声闻乘，义近“小乘”。这里，则是指大、小“二乘”。

② “三乘”，即菩萨乘、缘觉乘、声闻乘。

尊”了。

由于以后论述隋代天台宗时，还将对《法华经》的思想进行必要的剖析，这里就姑且从略了。

第八章　鸠摩罗什及其译经

第一节　罗什行履

历史上为鸠摩罗什立《传》的，凡有三家：一、梁僧祐的《鸠摩罗什传》（《祐录》卷一四）；二、梁慧皎的《鸠摩罗什传》（梁《僧传》卷二《译经中》）；三、《晋书》卷九五《艺术列传·鸠摩罗什传》。僧祐《罗什传》最早，《晋书·罗什传》晚出。

鸠摩罗什（344—413[①]），意为“童寿”，生于龟兹（今新疆库车、沙雅两县之间），他的母亲是龟兹人，父亲是印度人。用现代的话来说，罗什是一位有外国血统的中国人。

据说，罗什的父亲鸠摩炎（炎，一作“琰”），本应嗣位为相国，由于他“倜傥不群”，“聪明有懿节”，“乃辞避出家，东度葱岭”（见《祐录·罗什传》），到了龟兹；龟兹王迎为国师，并以妹

① 关于罗什卒年，各种史料说法不一：《祐录·罗什传》说罗什“以晋义熙中（405—418），卒于长安”。未说具体年代。梁《僧传·罗什传》先说什“以伪秦弘始十一年八月二十日，卒于长安，是岁晋义熙五年（409）也”。继则又说“然什死年月，诸记不同：或云弘始七年，或云八年，或云十一。寻七与十一，字或讹误”。《晋书·罗什传》只说罗什死于长安，也未说具体年月。后来，发现了僧肇撰的《鸠摩罗什法师诔》（载《广弘明集》卷二三），说罗什于“癸丑之年，年七十，四月十三日，薨于大寺”。“癸丑之年”，即姚秦弘始十五年，东晋安帝义熙九年（413）。卒“年七十”，则当生于东晋康帝建元二年（344）。这样，罗什的生卒年遂成定论。近年以来，日本学者塚本善隆，认为罗什终年应为“六十”，而不是“七十”；罗什生卒年，应为公元350—409年。吕著《略讲》认为塚本此说“理由很充分”，“是可信的”（页87）。今则仍依僧肇《诔》文（陈著《释氏疑年录》亦采用此说）。

妻之，因生罗什。

罗什七岁，随母出家，先学小乘《毗昙》；九岁时，随母到罽宾，从槃头达多学中、长《阿含》。后至月氏、沙勒；在沙勒学《六足》[①] 和《增一阿含》等经论。还从佛陀耶舍学《十诵律》。这时的罗什，还是一位小乘学者。后来，罗什到了莎车，从须利耶苏摩[②] 学习大乘教义，并接触到了《中》、《百》二论。回到龟兹后，又披读了《放光般若》。两年之中，“广诵大乘经论，洞其奥秘”（《祐录·罗什传》）。从此，罗什就成长为大乘学者。为了报答师恩，罗什再到罽宾，用大乘空宗教义，化导他的启蒙老师槃头达多[③]。虽然开始时，槃头达多感到罗什说的“一切皆空，甚可畏也”（梁《僧传·罗什传》），但经过罗什一个多月的反复开导，这位小乘学者终于“感悟心服，即礼什为师”（《祐录·罗什传》）。并且表示：“我是和上小乘师，和上是我大乘师矣。”（同上）表明在罗什的殷切化导之下，这位小乘学者也改宗了大乘。

罗什“道震西域，声被东国”（同上）。名僧道安，于苻坚攻破襄阳后，被罗致于长安。道安听说罗什在西域，便劝说苻坚西迎罗什；苻坚亦“素闻什名”（同上）。苻秦建元十九年（东晋孝武帝太元八年，383）苻坚派遣骁骑大将军吕光，率领七万大军，

---

① 《六足》，即六部论著：《异门足论》，《法蕴足论》，《施设足论》，《识身足论》，《品类足论》，《界身足论》。乃小乘一切有部的六论。有部的《发智论》为本论，为“身”；六论为助，为“足”，故概称《足论》。

② 梁《僧传·罗什传》说：“时有莎车王子、参军王子兄弟二人，委国请从而为沙门。兄字须利耶跋陀，弟字须利耶苏摩。苏摩才伎绝伦，专以大乘为化，其兄及诸学者，皆共师焉。什亦宗而奉之，亲好弥至。”则须利耶苏摩，出家之前，原为“王子”。《祐录·罗什传》只说罗什“又从须利耶苏摩咨禀大乘”，而未提及苏摩“王子”的身分。

③ 《祐录·罗什传》说罗什“后往罽宾，为其师槃头达多具说一乘妙义”。表明罗什去了罽宾。梁《僧传·罗什传》却谓：“什曰：‘家师犹未悟大乘，欲躬往仰化，不得停此。’俄而大师槃头达多不远而至。……什得师至，欣遂本怀。”则是槃头达多主动来到龟兹，就教罗什，罗什并未去罽宾。今且依《祐录》。又据《祐录》记载，槃头达多，乃罽宾国王的“从弟”。

侵伐龟兹、焉耆诸国。临行，苻坚嘱咐吕光说："闻彼有鸠摩罗什，深解法相，善闲阴阳，为彼（按：彼，一作"后"）学之宗，朕甚思之。若克龟兹，即驰驿送什。"（同上）光破龟兹，劫取罗什，并强迫罗什娶龟兹王的女儿为妻。吕光率军东归途中，听说苻坚已为姚苌所杀，遂称王凉州。罗什亦滞留凉州达十六、七年之久。在此期间，罗什学习了汉地语文。同时，青年学者僧肇，也从关中到了凉州，从罗什受学，并把内地的佛教情况向罗什作了介绍。罗什滞留凉州期间，没有开展什么宗教和学术活动，但却为以后到长安从事于译经事业，作了必要的准备。

姚秦弘始三年（东晋安帝隆安五年，401），十二月二十日，罗什到达长安，姚兴"待以国师之礼"；"仍请入西明阁逍遥园，译出众经"；并"使沙门僧肇、僧略、僧邈等八百余人，咨受什旨"（《祐录·罗什传》）。从此，罗什便开始了他那在中国佛教思想史上具有深远影响的译经事业。

罗什在长安活动的时期，即弘始三年到弘始十五年（东晋安帝义熙九年，413）的十多年的时间，正是"五胡"之一（羌）的姚氏称帝关河的时期。这时，东晋司马氏仍然偏安江南；北部中国，继续处于"五胡乱华"的动荡局面。频繁不息的战争祸乱，走马灯式的政权更迭，使得这些少数民族的北部中国的统治者们，都很想能够得到一种既能自我慰藉、又能愚弄群众的精神武器，以作为维护他们那种短暂统治的思想工具。然而，这些崛起于北方的少数民族的统治者们，既没有汉民族统治阶级所拥有的那种儒学传统，也没有老庄道学（以及玄学）的传统，于是，大讲出世、解脱的佛教，就成了他们深感兴趣的对象。正是在这种时代背景下，通晓幻术的佛图澄，深为石勒（羯）、石虎所敬信；名僧道安，到长安后，与苻坚（氐）行则"同辇"；苻坚甚至表示："安公道冥至境，德为时尊，朕举天下之重，未足以易之！"（《晋书·载

记一四·苻坚下》)也正是在这种时代背景下，罗什才能够受到姚兴那样的礼遇与信赖："晤言相对，则淹留终日；研微造尽，则穷年忘倦。……遂以莫逆之怀，相与弘兼忘之惠。"(《祐录》卷一〇，僧叡：《大智释论序》)由于具有如此优越的条件，罗什才能够在长达十几年的时间之中，专心致力于佛教的译经事业。

第二节　罗什译经

罗什译经的数量，《祐录》卷二说是"三十五部，凡二百九十四卷"；而《祐录·罗什传》则说是"三十二部，三百余卷"。梁《僧传·罗什传》说是"凡三百余卷"；隋费长房《历代三宝记》(卷八)说是"九十八部，四百二十五卷"(按：除了罗什自撰的《实相论》，应为九十七部，四百二十四卷)；唐道宣《内典录》(卷三)也说是"九十八部，合四百二十五卷"；唐智升《开元录》(卷四)则说是"七十四部，三百八十四卷"①。《经录》、《传记》，记载不一。吕著《略讲》认为："就(罗什)译本的数量讲，虽有很多异说，但经《开元录》刊定，共有七十四部，三百八十四卷。当时存在的为五十二部，三百零二卷(此中有因分卷不同而增加卷数的)，这一数字，据我们刊定，还有问题；现存只有三十九部，三百一十三卷。这与僧祐、慧皎最初的记录(三十多部。按：梁《僧传·罗什传》中所列罗什译经，约有三十来部)比较

① 智昇《开元录》从《房录》和《内典录》所记罗什译经的部、卷总数中，删去了"三十五部，一百三十六卷"(按：《开元录》所删数与保留数加在一起〔一百零九部，五百二十卷〕，又大于房、宣二录所载数字)。并作说明谓："然什出经部、卷，众说多少不同；《长房录》中其数弥广。今细参验，多是别生，或有一本数名，或是录家错上，具件如左，今悉删之。"(卷四)并谓当时"见在"的有"五十二部，三百二卷"；已经"阙本"的，有"二十二部，八十二卷"。

接近。”（页 87—88）

什译典籍，较重要的，约有：

《摩诃般若波罗蜜经》即《大品》三十卷（或二十七卷）①

《小品般若波罗蜜经》② 十卷

《金刚般若波罗蜜经》一卷

《妙法莲华经》七卷

《维摩诘经》三卷

《思益梵天所问经》四卷

《佛藏经》四卷③

《阿弥陀经》一卷

《大智度论》一百卷

《中论》四卷

《十二门论》一卷

《百论》二卷

《大庄严经论》十五卷（或十卷）

《成实论》二十卷（或十六卷）

《十住毗婆沙论》十二卷（或十四卷）④

《马鸣菩萨传》一卷

《龙树菩萨传》一卷

《提婆菩萨传》一卷

此外，还有：

---

① 《祐录》著录为“二十四卷”（吕撰《经目》因之）。

② 《房录》、《内典录》著录罗什译经目录中，《小品》之前，还有“《放光般若波罗蜜经》二十卷第二出，见《别录》”。《开元录》以为“《放光》梵本，与《大品》同”。什译《大品》，并未重译《放光》。认为“重载二本，误之甚也”。从而把《放光般若》同其它三十四部译经一起，从什译经目中删去。（详见《开元录》卷四）

③ 《祐录》（卷二）著录为“三卷”。

④ 《祐录》（卷二）著录为“十卷”。

《十诵律》六十一卷①

罗什译经，是相当隆重而审慎的。如译《大品》时：

以弘始五年，岁在癸卯，四月十三日，于京城之北逍遥园中出此经。法师手执胡本，口宣秦言，两释异音，交辩文旨。秦王躬揽旧经（按："旧经"，当系指西晋无罗叉译的《放光般若》，应该还有竺法护译的《光赞般若》），验及得失，咨其通途，坦其宗致；与诸宿旧义业沙门释慧恭、僧碧、僧迁、宝度、慧精、法钦、道流、僧叡、道恢、道标、道恒、道悰等五百余人，详其义旨，审其文中②，然后书之。以某年十二月十五日出尽，校正检括，明年四月二十三日乃讫。文虽粗定，以《释论》（按：指《大智度论》捡之，犹多不尽，是以随出其《论》，随而正之。《释论》既讫，尔文乃定。……（《祐录》卷八，僧叡：《大品经序》）

对此，《晋书·载记一七·姚兴上》里，也有如下记载：

兴如逍遥园，引诸沙门于澄玄堂听鸠摩罗什演说佛经。罗什通辩夏言，寻览旧经，多有乖谬，不与胡本相应。兴与罗什及沙门僧略、僧迁、道树、僧叡、道坦③、僧肇、昙顺等八百余人，更出《大品》，罗什持胡本，兴执旧经，以相考校，其新文异旧者皆会于理义。

国主姚兴，躬预其事，可见当时罗什译场是何等的隆重。在翻译

① 吕撰《经目·律藏》部于署为"姚秦鸠摩罗什译"的同时，又谓"与弗若多罗昙摩流支共译"。又谓"原五十八卷，后卑摩罗叉校订为六十一卷（祐）。或误后三卷为卑摩罗叉补译（开）"（页61）。《开元录》（卷四）则于"《十诵律》六十一卷"条下，加夹注谓"僧祐《录》云是什译出。今以前五十八卷，是什度语，非什正翻；后之三卷，卑摩罗叉续出，置之于后。已备余录，此不存之"。则智升连《十诵律》也不承认为什所译，不悉何据！

② 吕著《略讲》"'审其文中'（检查文字正确了）"（页89）。

③ 据汤《史》考订：僧略，就是僧碧（"略""与碧字通"），道树就是道标（"树"乃"标字之误"），道坦就是道恒（"坦"为"恒之误"）（页291）。

的过程中，新旧对照，详为考校，数百义学参预译事。特别是，为了检校《大品》文义，还特为译出《大智度论》，“《释论》既讫，尔文乃定”。可见罗什译经又是多么审慎。①

译《法华》时：

> 于时听受领悟之僧，八百余人，皆是诸方英秀，一时之杰也。（《祐录》卷八，僧叡：《法华经后序》）

“诸方英秀”，“一时之杰”，共“八百余人”，参预其事，“听受领悟”。可见对于《法华》的翻译也是很不等闲的。

译《思益》时：

> 幸遇鸠摩罗什法师于关右，既得更译梵音，正文言于竹帛；又蒙披释玄旨，晓大归于句下。于时咨悟之僧二千余人，大齐法集之众，欣务难遭之庆，近是讲肆之来，未有其比！（同上书，僧叡：《思益经序》）

“咨悟之僧二千余人”，可见当时译经的盛况！

译《维摩》时：

> 以弘始八年，岁次鹑火，命大将军常山公（按：指姚显），左将军安城侯（按：指姚嵩）与义学沙门千二百人，于常安大寺，请罗什法师重译正本。什以高世之量，冥心真境，既尽环中，又善方言。时手执胡本，口自宣译，道俗虔虔，一言三复，陶冶精求，务存圣意。（同上书，僧肇：《维摩诘经序》）

“一言三复，陶冶精求”，可见罗什译经又是多么谨严。

译《大智度论》时：

> ……乃集京师义业沙门，命公卿贵契之士，五百余人，集

① 梁武帝萧衍还曾说过：什译《大品》，“三译、五校，可谓详矣。”（《祐录》卷八，“大梁皇帝”《注解〈大品〉序》）。

于渭滨逍遥园堂，鸾舆佇驾于洪涘，禁御息警于林间，躬揽玄章，考正名于胡本；咨通律要，坦夷路于来践。经本既定，乃出此《释论》。《论》之略本有十万偈，偈有三十二字，并三百二十万言。胡夏既乖，又有繁简之异，三分除二，得此百卷。于《大智》三十万言，玄章婉旨，朗然可见。归途直达，无复惑趣之疑；以文求之，无间然矣。（《祐录》卷一〇，僧叡：《大智释论序》）

译经既是若彼的审慎，翻论也是如此的认真。

上述记载，清楚表明：罗什译经，规模隆重而宏大，态度严肃而审慎。下面，根据僧祐、道宣、智昇三录中著录罗什译经而有具体年月记载者（并按经录著录的顺序），再就罗什译经列一简略的“大事记”于后，以资参考：

弘始五年，四月二十二日，至弘始六年，四月二十三日，于逍遥园译出《摩诃般若波罗蜜经》——《大品》三十卷（或二十七卷①。《开元录》谓：“亦名《大品般若经》。祐云《新大品经》。第三出；与《放光》等同本。或三十卷，或二十四，或二十七。”

弘始十年二月六日，至同年四月二十日，译出《小品般若》十卷。《开元录》谓：“题云《摩诃般若波罗蜜》，无‘小品’字。祐云《新小品经》。与《道行》、《明度》等同本。……或七卷。”

弘始八年夏，于长安大寺译出《法华经》七卷②。《内典录》谓：“第二出；与护《正法华》同本。”《开元录》谓：“僧祐录云《新法华经》。初为七卷，二十七品，后人益《天授品》，成二十八。”

弘始七年，译出《菩萨藏经》三卷。《祐录》谓：“亦名《富楼那问》，亦名《大悲心》。或为二卷。《开元录》谓：“……今编入《宝积》，当第十七会，名《富楼那会》。或二卷。第二出；与法护出者同本。”

① 《开元录》著录为“四十卷”。

② 《祐录》、《内典录》同；《开元录》著录为“八卷”。

弘始四年，正月十五日，译出《禅经》三卷。《祐录》谓“一名《菩萨禅法经》；与《坐禅三昧经》同”。《开元录》谓：“一名《菩萨禅法经》，初出。或直云《禅经》，或云《禅法要》，或云《阿兰若习禅法》，三名同是一本”。——按：《开元录》著录为《坐禅三昧经》。

弘始八年，于长安大寺译出《维摩经》三卷。《祐录》题为《新维摩诘经》。《开元录》谓“一名《不可思议解脱》，或直云《维摩诘经》”。

弘始四年，十月一日①，于逍遥园译出《思益经》四卷。《祐录》题为《思益义经》，并谓“或云《思益梵天问经》”。《内典录》题为《思益经》，并谓“一名《思益梵天所问经》，……第二译，与护出《胜思惟经》同本”。《开元录》谓：“……与法护《持心》、留支（?）《胜思惟》并同本。”

弘始七年，译出《称扬诸佛功德经》三卷。《祐录》谓亦名《集华》。

弘始九年，译出《自在王经》二卷。《内典录》谓：“于尚书令、常山公姚显第出。与《大集·自在品》不同；长五纸，文句出没互多”。

弘始四年，二月八日，译出《无量寿经》一卷。《内典录》题名同。《开元录》题为《阿弥陀经》。《祐录》谓“或云《阿弥陀经》”。《内典录》谓：“第五译。与支谦、僧铠、白延、法护出两卷小异。”《开元录》谓“初出。与唐译《净土经》等同本”。

弘始四年，译出《弥勒成佛经》一卷。《内典录》谓：“第二译。与法护出者大同小异”。《开元录》谓“第二出。与法护《弥勒成佛经》同本”。

弘始七年，十月，译出《杂譬喻经》一卷。《祐录》谓“比丘道略所集”。

弘始八年，于草堂寺译出《梵网经》二卷②。《内典录》（《开元录》同）谓：

---

① 此据《内典录》；《开元录》则谓“十二月一日”。

② 《梵网》一经，《祐录》著录于卷四《新集续撰失译杂经录》内，作“一卷”；并作夹注谓“与护公录所出《梵网六十二见》大同小异”。今据《内典》、《开元》二录。

"三千学士最后出于一品。梵本一十二卷，六十一品。译讫、融、影等三百人一时受菩萨十戒。见经前叙。肇笔受"。

弘始八年，译出《华首经》十卷（或十三卷）。《祐录》谓"一名《摄诸善根经》"。《开元录》题为《华严经》，并谓："或为《华首》。一名《摄诸善根经》，亦名《摄诸福德经》。或十卷，或十一卷，或十二卷"。

弘始七年，六月十二日，译出《佛藏经》三卷（或四卷）。《祐录》谓"一名《选择诸法》。或二卷"。《开元录》谓"一名《选择诸法经》。或三卷，或二卷"。

弘始四年夏，至七年十二月二十七日，于逍遥园译出《大智度论》一百卷。《开元录》谓："或云《大智度经论》，亦云《摩诃般若释论》。或七十卷，或一百十七卷。"

弘始十一年，于大寺译出《中论》四卷。《开元录》谓"亦云《中观论》。或八卷"。

弘始十年，于大寺译出《十二门论》一卷。

弘始六年，译出《百论》二卷。

弘始十三年九月八日，至十四年八月十五日①，因尚书令姚显之请，译出《成实论》二十卷（或十六卷）。《开元录》谓"或二十四，或十六，或十四"。

弘始四年，三月五日，译出《贤劫经》七卷。《开元录》谓："与法护译者同本。……一名《贤劫三昧经》，一名《贤劫定意经》。凡三名。《祐录》云《新贤劫经》"。

罗什译经，在中国佛教的译经史上，开创了一个新时代（因而罗什以前的译经，被称为"旧译"，罗什译经则称"新译"）。从上述史料中当可看出：罗什本人，兼通梵汉语文；而参与译事者，又多是义学名流。所以，罗什译经的质量，确乎是远超前人的。尽

① 《祐录》卷二未署《成实论》译出的具体年月，此据《祐录》卷一一《成实论记》："大秦弘始十三年，岁次豕韦，九月八日，尚书令姚显请出此论，至来年八月（按：《开元录》作"九月"）十五日讫。"《内典录》说《成实论》系于"弘始八年出"，显系将"抄略"（由二十卷"略"为九卷）、宣讲《成实论》的时间——齐永明八年（490），误会为弘始八年（406）——"译出"《成实论》的时间了。

管也有人对于罗什的译经略有微词①，但是，对于罗什译经给予高度推崇、评价的，却几乎是当时关中佛学界一致的舆论。例如，僧叡对于什译《大品》，曾高度赞扬说：

> 鸠摩罗什法师……乃正此文言，……出其《释论》，渭滨流祇洹之化，西明启如来之心，逍遥集德义之僧，京城溢道咏之音；末法中兴，将始于此乎！（《祐录》卷八《大品经序》）

对于什译《小品》，僧叡又说：

> 会闻鸠摩罗法师，神授其文，……考之旧译，真若荒田之稼，耘过其半！（同上书《小品经序》）

表明罗什之译经，远超以往。对于什译《法华》，僧叡也说：

> 既遇鸠摩罗法师为之传写，指其大归，真若披重霄而高蹈，登昆仑而俯眄矣。（同上书《法华经后序》）

对于什译《维摩》，僧肇推崇备至地说：

> 陶冶精求，务存圣意。其文约而诣，其旨婉而彰，微远之言，于兹显然。（同上书《维摩诘经序》）

对于什译《百论》，僧肇则说：

> 陶练复疏，务存论旨。使质而不野，简而必诣，宗致划尔，无间然矣。（《祐录》卷一一《百论序》）

评价亦甚崇高。上述叡、肇之论，代表了当时佛学界的一般看法；而他们的评价，也正是对于什译经论的总评价。

---

① 僧叡在其《大智释论序》一文里，曾经说过如下的一些话："法师于秦语大格，唯识一法，方言殊好，犹隔而未通。……进欲停笔争是，则校竟终日，卒无所成；退欲简而便之，则负伤手穿凿之讥。"（《祐录》卷一〇）这是说，罗什仅只是懂得了"秦语"的大概（"大格"，吕著《略讲》（页89，下同）释为"通式"；而把"唯识一法"写作"唯译（识）一往（一般的）"；而对于具有不同用法、不同特点（"殊好"）的"方言"（《略讲》把"方言殊好"解释为"语言含蕴处"），则还是生疏、隔膜而很不熟悉的。致使参预译事的僧叡，感到"进""退"两难，这些话，显然是对罗什的批评。

对于罗什译经，僧祐也有很高的评价：

自大法东被，始于汉明，历涉魏晋，经论渐多，而支、竺所出，多滞文、格义。……什……既览旧经，义多乖谬，皆由先译失旨，不与胡本相应。于是兴使沙门僧肇、僧略、僧邈等八百余人，咨受什旨；更令出《大品》，什持胡本，兴执旧经，以相雠校，其新文异旧者，义皆圆通。众心惬服，莫不欣赞焉。（《祐录》卷一四《鸠摩罗什传》）

僧祐在评比“胡汉译经音义同异”时，还曾说过：

逮乎罗什法师，僊神金照，秦僧融、肇，慧执水镜，故能表发挥翰，克明经奥，大乘微言，于斯炳焕。（《祐录》卷一《胡汉译经音义同异记》）

慧皎则说罗什译经：

并畅显神源，挥发幽致。（梁《僧传·罗什传》）

僧祐、慧皎的这些话，更可以说是代表了当时佛学界对于罗什译经的总看法。

吕澂先生在谈到罗什译经时，一方面指出：

（罗什）现存的译籍中，多半属于大乘的经（二十一种），其中又多半（十三种）是重译的。……重译经中，主要的且可以作为代表的，是大、小品般若。（《略讲》，页 91）

同时又给予罗什译经以高度评价：

从翻译的质量言，不论技巧和内容的正确程度方面，都是中国翻译史上前所未有的，可以说开辟了中国译经史上的一个新纪元。（同上书，页 88）

吕公此说，并不夸张，而是符合史实的。的确，作为中国佛教史上“四大译师”（罗什、真谛、玄奘、不空）之首的罗什，在译经方面的业绩，确乎是异常宏伟的；特别是他首译《四论》（《智论》、《中论》、《十二门论》、《百论》），在中国佛教思想史上的影

响，尤其巨大①。在此之前，尽管从汉代起就已有了《般若》经类的翻译，但是，由于译人水平和时代限制，《般若》系的“性空”学说，始终未能正确地表达出来，因而人们对于这一学说也就不可避免地存在着各种误解和曲解；直到罗什译出《大品》（和《小品》），特别是译出《四论》，才从根本上改变了这种状况。这是因为，一方面，由于罗什本人对于空宗教义有着正确而深彻的理解；同时又由于当时参预译事的大批佛教学者们在文字、义理方面都具有很高的水平，能够协助罗什把“性空”学说的根本思想正确地表达出来。特别是《四论》的译出，在阐述“性空”学说方面，关系尤其重大。这是因为，佛经，作为宗教经典，往往是把宗教教义和哲学理论混杂在一起来讲，而且又往往是把哲学理论淹没于宗教神学的教义之中；同时，佛经内容，更多的是偏重于宗教神学方面的宣扬，而缺乏比较严格的逻辑论证（而且，又往往是论述含糊，概念不清）。正是由于这种情况，所以，同一佛经，可以仁者见仁，智者见智，异说丛生，莫衷一是（而且，往往还会产生截然相反的看法。较突出例子就是《金刚经》。这部本属空宗的经典，唐宋以后，却被许多佛学名家曲解为“有宗的东西”）。而论典的情况，就不同了。例如，由于有了“释经论”（具体地注释一种佛经的论著，称之为“释经论”）的《大智度论》对于《大品般若》的注释，就使得人们对于《大品》所表达的“性空”思想有了比较准确的理解；而又由于有了富有逻辑思辨的“宗经论”（以一派思想为宗旨而撰述的论著，并非具体注释某一佛经的，称

① 在罗什翻译的其它佛经中，有不少也对以后佛教的发展产生了很大影响。例如，什译《法华》，成为天台宗的“宗经”。什译《弥陀》，不仅成了后来净土宗的“宗经”，而且宋明以后，还成了僧尼们每天必诵的“日课”。什译《金刚》，在以后的佛教界，简直成了空有共宗、家喻户晓的经典。什译《维摩》，在以后的中国佛教史上，也产生了很大的影响。如此等等。

为“宗经论”）的《三论》（特别是《中论》）的译出，才使人们对于龙树、提婆一系的“性空”学说能够有比较正确的理解。其主要原因就是因为，如像《中论》这种论著，主要是从哲学角度以极为严密的逻辑体系来阐述“性空”学说，它的论点清楚，阐述明确，一般说来，不会使人对它产生误解，更不易对它进行曲解。罗什门下之所以能够对于两晋时期出现的《般若》系统的“六家七宗”给予批评，其主要原因，也正是由于他们对于《般若》“性空”学说有了更较准确的理解，而他们的前人，却是做不到这一点的。龙树、提婆一系的大乘空宗（也是大乘佛教的第一个派系）思想，也正是随着《三论》（《中》、《百》、《十二门》）或《四论》（加上《智论》）的译出而被介绍到中国佛教界的。经过南北朝的传播，到了隋代，就创立了三论宗。于此可见，罗什的首译《三论》（或《四论》），就中国佛教思想史上说来，确是具有着划时代的意义！正是由于罗什在佛教史上的这种历史“功绩”，所以他理所当然地赢得了佛教徒们对他的敬重。

对于罗什，僧叡一则说：

> 鸠摩罗什法师，慧心夙悟，超拔特诣，……扇龙树之遗风，振慧响于此世；秦王感其来仪，时运开其凝滞。（《祐录》卷八《大品经序》）

再则说：

> 有鸠摩罗耆婆法师者，少播聪慧之问，长集奇拔之誉；才举则亢标万里，言发则英辩荣枯。（《祐录》卷一〇《大智释论序》）

慧观说：

> 有外国法师鸠摩罗什，超爽隽迈，奇悟天拔，量与海深，辩流玉散，继释踪以嗣轨，秉神火以霜烛，纽颓纲于将绝，拯漂溺于已沦，耀此慧灯，来光斯境。（《祐录》卷八《法华宗

要序》）

慧远说：

有高座沙门，字曰童寿，宏才博见，智周群籍，……神悟发中，必待感而应。（《祐录》卷一〇《大智论钞序》）

僧肇说：

有天竺沙门鸠摩罗什，器量渊弘，俦神超邈，……（《祐录》卷一一《百论序》）

《罗什传》的两位作者——僧祐与慧皎，也对罗什备致赞誉：

于时四方义学沙门，不远万里，名德秀拔者才、畅二公（按：汤《史》："二公不知何人。"），乃至道恒、僧标（按：即道标）、慧叡、僧敦、僧弼、僧肇等，三千余僧，稟访精研，务穷幽旨。庐山慧远，道业冲粹，乃遣使修问；龙光道生，慧解洞微，亦入关咨稟。传法之宗，莫与竞爽；盛业久大，至今仰式焉。（《祐录》卷一四《鸠摩罗什传》）

僧祐就是这样颂扬罗什的。

于时，四方义士，万里必集，盛业久大，于今式仰。龙光释道生，慧解入微，玄构文外，每恐言舛，入关请决。庐山释慧远，学贯群经，栋梁遗化，而时去圣久，疑义多端，乃封以咨什。（梁《僧传·鸠摩罗什传》）

这些虽然是重复僧祐的话，但却也表明慧皎对于罗什的钦敬之意。同时，慧皎还说：

什为人神情鉴彻，傲岸出群，应机领会，鲜有其匹。且笃性仁厚，泛爱为心，虚己善诱，终日无倦（同上）

所有上述这些对于罗什的颂扬，就罗什在中国佛教史上的地位和影响说来，都不算是"过誉"，而是当之无愧的。当然，应该指出：上述这些，只是一个方面（而且还不是本质的方面）的情况，另一个方面（更本质的方面），还应看到，罗什终究是一位佛教的僧

侣主义者，他的全部活动，都是为了“弘法”、“利生”；而其实质，则是以其译经、传教的活动，非常有效地为姚秦王朝服务、效劳。《晋书·载记一七·姚兴上》里，有如下一段记载：

> 兴既托意于佛道，公卿已下莫不钦附，沙门自远而至者五千余人。起浮图于永贵里，立波若台于中宫，沙门坐禅者恒有千数。州郡化之，事佛者十室而九矣！

国境之内，“事佛者十室而九”（虽然这种说法不无夸张），这是一种何等的触目惊心的景象啊！虽然这种景象的出现，主要是由于姚兴所推行的政策所造成的结果，但是，罗什的那种颇见成效的宗教活动，不能不说确实也助了姚氏一臂之力。为了维护自己的割据王朝，羌族出身的姚兴，也深知思想工具的重要。一方面，他也在附庸风雅地提倡“儒风”①（尽管他这个民族并没有儒学传统），而同时，他却更多地利用佛教。这是因为，姚兴也深深知道，在愚弄人民群众方面，佛教要比儒家能够起更大的欺骗作用。正是基于这种原因，所以他才要“卑万乘之心，尊三宝之教”（《内典录》卷三《后秦传译佛经录·罗什译经》）。而罗什的译经、传教活动，正适合了他的这一政治需要。在姚兴，则是佛为我用；在罗什，则是“不依国主，则法事难立”（道安语）。国君、僧侣，相依为用，相得益彰！

第三节　罗什思想

罗什是一位“译而不作”的人（这一点，倒很像后来的玄奘）。他到达长安后的十多年间，主要是从事于翻译，著述很少。

① 《晋书·载记一七·姚兴上》：“于是学者咸劝，儒风盛焉。”

据说，他曾著有①：

《实相论》二卷（为姚兴作，已佚）

《金刚经注》（已佚）

《维摩经注》（残缺不全）

此外，罗什还有答慧远等人问若干篇，后人辑为《鸠摩罗什法师大义》（又名《大乘义章》）。按问题分为三卷、十八章，其目录如下：

（一）《答真法身义》

（二）《重答法身义》

（三）《答法身像类义》

（四）《答法身寿量义》

（五）《答三十二相义》

（六）《答受记义》

（以上，卷上）

（七）《答法身感应义》

（八）《答法身尽本义》

（九）《答造色法义》

（一〇）《答罗汉受记义》

（一一）《答观佛三昧义》

（一二）《答四相义》

（一三）《答如、法性、真际义》

（以上，卷中）

（一四）《答实法有义》

（一五）《答分破空义》

---

① 汤《史》第二分第十章《鸠摩罗什及其门下·什公之著作》中，列出了罗什更多的《答问》，可以参阅。这里，只举其重要者。

（一六）《答后识追忆前识义》

（一七）《答遍学义》

（一八）《答住寿义》

（以上，卷下）

这算是保存下来的罗什少有的一部比较完整的著作。由于罗什本人仅有的几部著作都已散佚，关于罗什的思想，不容易搞得很清楚。《罗什大义》，虽较完整，但它基本上属于词、类性质的书，虽然也可从中看出一些罗什的思想倾向，但它终究不是系统地表达世界观的书。现在，姑且从以下三个方面，大致地探索一下罗什的思想。

一、《罗什传》。在僧祐、慧皎的两篇《罗什传》中，涉及罗什思想的，约有如下一些记载：

其一，“……什进到沙勒国，顶戴佛钵，心自念言：‘钵形甚大，何其轻耶’即重不可胜，失声下之。母问其故，答曰：‘我心有分别，故钵有轻重耳。’”钵的轻重，不是客观存在，却是由于内“心”的“分别”。罗什当时虽尚年幼（十几岁），但他的唯心主义思想，却已是相当成熟的了。

其二，“时有莎车王子……须利耶苏摩，……为什说《阿耨达经》，什闻阴、界、诸入，皆空无相，……方知理有所归，遂专务《方等》。”“于是广求义要，诵《中》、《百》二论。（后）于龟兹帛纯王新寺得《放光经》，始披读，……习诵之。……（于龟兹）停住二年，广诵大乘经论，洞其奥秘。”既（于莎车）诵《中》、《百》二论，又（于龟兹）习《放光般若》；而于停留龟兹的两年当中，“广诵”并且“洞其奥秘”的“大乘经论”，想必主要也是《般若》、《三论》系统的空宗经论。这样，罗什在莎车时就已开始接受、而再到龟兹时更进一步探讨起大乘空宗思想了。

其三，罗什改宗之后，打算用大乘空宗教义化导他的小乘老

师槃头达多，遂从龟兹再到罽宾。开始，这位小乘学者对于罗什所讲的大乘空宗教义表示怀疑，说："汝说一切皆空，甚可畏也！安舍有法而爱空乎?!""往复苦至，经一月余日"，"具说一乘妙义，师（乃）感悟心服，即礼什为师。言：'我是和上小乘师，和上是我大乘师。'"罗什用以转变他的小乘老师的观点的，乃是令这位小乘学者乍听之下感到"甚可畏也"的"一切皆空"的"一乘教义"。可见这时罗什的空宗思想已经相当的成熟了。

其四，"什雅仗大乘，志存敷广。"根据罗什到长安后的译经活动看来，他所"志存敷广"的"大乘"，想必主要也是大乘空宗。

二、《罗什大义》。这部著作，虽然基本上只是一种词、类书，而不是系统阐述罗什思想的，但它既然是罗什自己的著作，毕竟还是可以从中找到罗什的一些思想线索来的。现节录几段有关的文字如下：

其一：

> 佛法身者，同于变化。……如镜中像，水中月！……幻亦如是，法身亦然。（一、《答真法身义》）法身可以假名说，不可以取相求。（五、《答三十二相义》）

本来，大乘佛教的"法身"，和"真如"、"佛性"、"法界"、"法性"等等的称谓一样（虽然都是虚构的），都是指的一种极其神妙的"理性"，它既是彼岸世界的最高境界，又是此岸世界的唯一本原。而罗什却在这里也把它说成是一种"镜中像"、"水中月"，是只"可以假名说"的东西。只有持大乘空宗观点的人，才会有这样的思想。

其二：

> 诸法实相者，假为如、法性、真际；此中非有非无尚不可得，何况有、无耶？（一三、《答真如、法性、真际义》）

"实相"，也是和"法身"、"真如"等等含义相同的词汇。罗什用

以形容“实相”的语言，也完全是大乘空宗的说法。而且，罗什在这里还对“如”、“法性”、“真际”作了一个不同一般的界说：

> 若如实得诸法性相者，一切议论所不能破，名为如；……如是诸法，性性自尔，是名法性；更不求胜事，尔时心定，尽其边极，是名真际。本是一义，名为三如；道法是一，分别上、中、下，故有三乘。初为如，中为法性，后为真际。真际为上，法性为中，如为下。随观力故，而有差别。（同上）

把“本是一义”的“如”、“法性”、“真际”，居然也“随观力故”而分为上、中、下“三等”！这，只能说是当时的封建等级制已经渗透到佛教最高的也是最核心的精神境界里去的一种反映；而这种反映，又通过罗什这位来自异乡的佛教翻译家、理论家的头脑表达了出来。再有，“真如”、“法性”、“真际”等等这些逻辑范畴，按照大乘教义，它们原是“法尔如是”（也就是罗什所说的“性性自尔”）的。你“心定”也好，心乱也好，“观察”也好，不“观察”也好，对于这种“法尔如是”的“真如”、“法性”、“真际”等等本身来说，都是不会有任何影响的。它们不会因你“心定”、“观察”而增大、而升高，也不会因你心乱、不“观察”而缩小、而降低；否则，它们也就说不上是什么“法尔如是”（或“性性自尔”）的了。而罗什在这里却把它们说成是可以“随观力故，而有差别”的，而且还居然据以把它们分成“上”、“中”、“下”三等。这样，那这种“真如”等等就不能说是“法尔如是”，而应该说是随“定力”、“观力”的不同而有差别的了。这是把主观的直觉活动和“法尔如是”的“真理”混为一谈了。这是在用人们的直觉活动程度的深浅而说明“真如”等等的逻辑范畴，而不是按照“法尔如是”的“真如”等等“本来面目”来说明它们。这种说明，

显然是有违于大乘固有的教义的，而只能说它不过是罗什的那种僧侣主义气质的一种表现。

其三：

所观之法，灭一切戏论，毕竟寂灭相。此中涅槃相、生死相尚不可得，何况四大、五根？如是不应以四大、五根为实。（二、《重答法身义》）

空法门者，五阴、十二入、十八性、十二因缘，从本以来，无所有，毕竟空！（一五、《答分破空义》）

"诸法""寂灭相"，"诸法""毕竟空"，一切客观存在的物质世界，都是不真实、不存在的。这也正是《三论》家的观点。

其四：

众缘生法，非有自性，毕竟空寂。……

众缘生法，则无自性，毕竟常空，从本以来，无生相。（一四、《答法实有义》）

这也正是《中论》所谓"因缘所生法，我说即是空"的思想。

其五：

为钝根众生故，说无常、苦、空，……令断爱、得解脱；为中根众生故，说一切法无我，安稳、寂灭、泥洹，是众生闻一切法无我，……即断爱，得解脱；为利根者，说一切法从本已来，不生不灭，毕竟空，如泥洹相。……（同上）

把"毕竟空"义，摆在最高一级，这当然还是《三论》家的观点。而把"众生"分为"钝"（下）、"中"、"利"（上）三等，这仍然是封建等级制在宗教神学思想中的一种相应的反映。同时它也表明：罗什，不但是一位宗教唯心主义的思辨学者，而且也是一个僧侣主义者。

三、有关经论的一些序文。从僧叡、僧肇等人撰写的若干篇经论序文中，也可约略看出罗什的一些思想线索来。如：

僧叡在《大品经序》里，说罗什“扇龙树之遗风，振慧响于此世”（《祐录》卷八）。则罗什思想不言而喻地是属于龙树空宗的。

僧叡在《大智释论序》里，说罗什“常仗兹《论》为渊镜，凭高致以明宗”（《祐录》卷一〇）。以《智论》为“渊镜”，依《智论》而“明宗”，说明罗什确是“扇龙树之遗风”的人。

慧远在《大智论钞序》里说罗什“宏才博见，智周群籍，玩服斯《论》，佩之弥久”（《祐录》卷一〇）。在“群籍”之中，独对《智论》“佩之弥久”，则罗什思想的归宿处，可想而知。

僧肇在《百论》序里，说罗什“常味咏斯《论》，以为心要”（《祐录》卷一一）。以《百论》为“心要”，自然是以《百论》的思想为思想了。

僧叡在《中论序》里，作了总结性的概括：

> 《百论》治外以闲邪，斯文（按：指《中论》）祛内以流滞，《大智释论》之渊博，《十二门》观之情（按：情，义同“精”）诣，寻斯四者，真若日月入怀，无不朗然鉴彻矣。（《祐录》卷一一）

《四论》的思想如此，而罗什又是专治《四论》的，则罗什的思想，自然也就是《四论》的思想。虽然罗什也翻译了诸如《法华》、《维摩》一类大乘有宗的经典，但从上述资料中可以清楚地看到，罗什的思想，是属于《般若》、《三论》（或《四论》）系的大乘空宗的（这也正如后来的玄奘，虽然也翻译了《般若》总集、六百卷的《大般若经》，但玄奘的思想，却是属于大乘有宗的一样）。

根据上述资料，可得如下结论：

1、世界观上，罗什是一个否认物质世界的客观存在，主张

"一切皆空"亦即"性空"[1]论的唯心主义者。"……从本以来，无所有，毕竟空"，便是这种唯心主义者的典型观点。

2、认识论上，罗什是一个形而上学者。"所观之法，灭一切戏论，毕竟寂灭相。""法性常住，如虚空，无有为、无为等戏论。"诸如此类的议论（以及在《罗什大义》中所表达的一些类似的观点），都表明了罗什的那种特有的形而上学的认识论观点。

第四节　罗什门人——僧叡、僧肇与道生

罗什门人，号称"三千"。较杰出的，有所谓"十哲"[2]、"八俊"[3]、"四圣"[4]等等。人物很多，不可能（也没有必要）一一叙及。这里，只对僧叡、僧肇、道生三人，略予叙述。

一、僧　叡

罗什门下，僧叡称为上首。梁《僧传》卷六《僧叡传》记载：

> 释僧叡，魏郡长乐人也。少乐出家，至年十八，始获从志，依投僧贤法师为弟子，谦虚内敏，学与时竞。至年二十二，博通经论，尝听僧朗法师讲《放光经》，屡有机难。朗与

① 吕著《略讲》认为，罗什的中心思想是"实相"论，并对此作了概括的阐述（详见该书页97－99），吕公此说，自然是言之有据的。不过，作者以为：1、"实相"一词，佛教各宗都在采用，而其含义，却大不相同。例如，就《三论》系和三论宗说来，所谓"实相"，是指"一切皆空"的"空性"；就天台宗（以及贤首宗、禅宗）等主张客观唯心主义的各派说来，所谓"实相"，是指世界本原的"真如"（"法界"、"法性"、"实性"等等）；而就以玄奘为代表的主张主观唯心主义的唯识宗说来，则"实相"一词，又是指宇宙本体的"阿赖耶识"的"胜义"体性——"真如"。同称"实相"，意义不同。2、"实相"一词，宗教味浓，用以表达罗什的宗教思想犹可，用以表达罗什的哲学思想则嫌不足。所以，不如以"性空"论来概括罗什的思想，倒更能反映罗什思想的固有特点。

② 即：僧智、僧肇、僧叡、道融、道生、昙影、慧严、慧观、道恒、道标。

③ 即："十哲"中的前八人。

④ 其说不一。一般是指：僧肇、僧叡、道融、道生。

贤有濠上之契，谓贤曰："叡比格难，吾累思不能通，可谓贤贤弟子也。"

于此可知，青年时代的僧叡，其智解已超越时辈。

至二十四，游历名邦，处处讲说，知音之士，负袁成群。常叹曰："经法虽少，足识因果；禅法未传，厝心无地。"什后至关，因请出《禅法要》三卷。……叡既获之，日夜修习。

这时的僧叡，还非常地注意于"禅法"的修持。姚嵩（时为姚秦司徒）向姚兴推荐僧叡，兴问僧叡为人如何，嵩答说"实邺、卫之松柏"。及兴与僧叡相见之后，乃对嵩说，僧叡"乃四海之标领，何独邺、卫之松柏"！于此可见姚兴对于僧叡的赏识。姚兴并给僧叡以"俸恤、吏力、人舆"，以示优遇。

什所翻经，叡并参正。昔竺法护出《正法华经·受决品》云："天见人，人见天。"什译经至此，乃言曰："此语与西域义同，但在言过质。"叡曰："将非人天交接，两得相见。"什喜曰："实然。"其领悟标出，皆此类也。后出《成实论》，令叡讲之。什谓叡曰："此诤论中，有七处文破《毗昙》，而在言小隐，若能不问而解，可谓英才！"至叡启发幽微，果不咨什而契然悬会。什叹曰："吾传译经论，得与子相值，真无所恨矣！"

于此可见僧叡为罗什器重、信赖之深。

僧叡在《大品经序》里，曾经说过如下一些话：

亡师安和上，凿荒途以开辙，标玄指于性空，落乖踪而直达，殆不以谬文为阂也。亹亹之功，思过其半，迈之远矣。（《祐录》卷八）

则僧叡于见罗什之前，还曾从道安受学，而梁《僧传·僧叡传》竟未及此，实在是一种不应有的疏漏。僧叡的生卒年月不详，梁《僧传》只是说僧叡死时，"春秋六十七矣"。

据梁《僧传·僧叡传》记载：

（僧叡曾）著《大智论》、《十二门论》、《中论》等序，并著《大》《小》品、《法华》、《维摩》、《思益》、《自在王》、《禅经》等序，皆传于世。

现据《祐录》的记载，僧叡著有如下的十篇序文：

《大品经序》

《小品经序》

《法华经后序》

《思益经序》

《毗摩罗诘提经义疏序》

《自在王经后序》（以上，《祐录》卷八）

《关中出禅经序》（《祐录》卷九）

《大智释论序》（《祐录》卷一〇）

《中论序》

《十二门论序》（以上，《祐录》卷一一）

此外，《内典录》卷三还载有僧叡的《二秦众经录》一部。

僧叡是罗什门下唯一敢于对罗什译经提出批评意见的人，所以，对于当时的佛学界，他自然也敢于持批判态度。所谓“格义迂而乖本，六家偏而不即性空之宗”（《祐录》卷八《毗摩罗诘提经义疏序》），寥寥两句话，便批遍了当时各派的《般若》学者。

僧叡的思想，大体上是承继《般若》、《三论》系的学说的。他为罗什译出的两部重要的《般若经》——《大品》和《小品》作序，为什译《四论》中的三部论著——《智论》、《中论》、《十二门论》作序，大力宣扬《般若》、《三论》系学说的优胜。

夫滞惑生于倒见，三界以之而沦溺；篇悟起于厌智，耿介以之而致乖。故知大觉在乎旷照，小智缠乎隘心。照之不旷，则不足以夷有无、一道俗；知之不尽，则未可以涉中途、

泯二际。道俗之不夷，二际之不泯，菩萨之忧也。是以龙树大士，折之以中道，使惑趣之徒望玄指而一变；悟之以即化，令玄悟之宾丧咨询于朝彻。荡荡焉，真可谓坦夷路于冲阶，敞玄门于宇内，扇慧风于陈槁，流甘露于枯悴者矣。夫柏梁之构兴，则鄙茅茨之侧陋；睹斯论之宏旷，则知偏悟之鄙倍。……而今而后，谈道之贤，始可与论实矣。（《祐录》卷一一《中论序》）

这是僧叡对于《中论》，亦即对于《般若》、《三论》系思想所给予的推崇与赞扬。

……若一理之不尽，则众异纷然，有惑趣之乖；一源之不穷，则众途扶疏，有殊致之迹。殊致之不夷，乖趣之不泯，大士之忧也。是以龙树菩萨开出者之由路，作《十二门》以正之，……则有无兼畅，事无不尽。事尽于有无，则忘功于造化；理极于虚位，则丧我于二际。然则丧我在乎落筌，筌忘存乎遗寄，筌、我兼忘，始可以几乎实矣。几乎实矣，则虚实两冥，得失无际；冥而无际，则能忘造次于两玄，泯颠沛于一致，整归驾于道场，毕趣心于佛地。恢恢焉，真可谓运虚刃于无间，奏希声于宇内，济溺丧于玄津，出有无于域外者矣。（同上书《十二门论序》）

这是僧叡在《十二门论序》里所发出的又一篇赞扬之词。文章虽然充满了“玄”气（“大士之忧也”云云，则又颇带“儒”气），但在表达其对《三论》系思想的颂扬方面，则观点是非常明确的。

上述序文表明，僧叡是具有《三论》系的空宗思想的。不过，据梁《僧传·僧叡传》的记载，僧叡还具有相当强烈的“净土”思想：

初，叡善摄威仪，弘赞经法，常回此诸业，愿生安养，每行、坐、卧，不敢正背西方。后，自知命尽，忽集僧告别，乃

谓众曰："平生誓愿，愿生西方，如叡所见，或当得往，……"于是入房洗浴，烧香礼拜，还座，向西方合掌而卒。这简直是同慧远（下详）一样了。僧叡之也要"愿生西方"，也正是时代的反映。当时那种祸乱频仍、灾难丛生的艰难局势，必然会使思想颇为敏捷的僧叡也深深地感到，这个世界，决不是他可以"安身立命"的地方，他要寻求寄托，寻求安稳，就只有"愿生西方"一途可走。僧叡的思想，却原来也是带有深刻的时代烙印的啊！

二、僧　肇

僧肇（384—414），"京兆人。家贫，以佣书为业，遂因缮写，乃历观经史，备尽坟籍。爱好玄微，每以《庄》、《老》为心要。尝读《老子·德章》，乃叹曰：'美则美矣，然期栖神冥累之方，犹未尽善也。'后见旧《维摩经》，欢喜顶受，披寻玩味，乃言：'始知所归矣。'因此出家，学善《方等》，兼通三藏。及在冠年，而名震关辅。……后罗什至姑臧，肇自远从之，什嗟赏无极。及什适长安，肇亦随返"（梁《僧传》卷六《僧肇传》）。

僧肇在出家之前，已是一个致心于《庄》、《老》的青少年（十几岁）玄学家，这也是他以后成为一个《三论》系学者的思想基础。僧肇自从见到罗什后，就一直没有离开过罗什，并也成了罗什的"上首弟子"。僧肇跟随罗什回到长安后，"姚兴命肇与僧叡等入逍遥园，助详定经论"（同上）。从此，僧肇便成了罗什在译经事业上的一个得力助手。僧肇死于东晋安帝义熙十年（414），仅三十一岁，也算是一个早熟的人。

僧肇是一个由《老》、《庄》，而《三论》（《般若》）的人，曾被称为"《三论》之祖"。可见在传播大乘空宗思想方面，僧肇是

起过重要作用的。僧肇的思想，主要反映在《不真空论》、《物不迁论》、《般若无知论》和《涅槃无名论》的所谓《僧肇四论》里。这四篇简称《肇论》的哲学论文，是僧肇思想的代表作，特别是前两篇，尤为重要。这里，且就它们的核心思想，略作剖析。

《不真空论》——这是僧肇的世界观。他说：

如此，则万象虽殊，而不能自异；不能自异，故知象非真象；象非真象，则虽象而非象。

这就是说，宇宙"万象"，都"非真象"，不是"真象"，自然就是假象了。"不真空"的意思，就是说宇宙间的万事万物本身都只是一些假象，都"不"是"真"实存在的，所以都是"空"的：

如此，则非无物也，物非真物；物非真物故，于何而可物！故经云："色之性空，非色败空。"以明夫圣人之于物也，即万物之自虚，岂待宰割以求通哉？

说的还是"不真"故"空"的意思。

夫有得，即是无得之伪号；无得，即是有得之真名。……

把"有得"诬之为"伪号"，"无得"妄称为"真名"，真是典型的是非颠倒。

若有不自有，待缘而后有者，故知有非真有；有非真有，虽有不可谓之有矣。

"不可谓之有"，当然是"空"了。僧肇最后得出结论说：

故知万物非真，假号久矣。

万物只有"非真"的""假号"，其实都是"空"的。"不真空"的思想，也正是《中论》"因缘所生法，我说即是空"的思想。这就是僧肇的世界观——虚无主义（唯心主义）的世界观。

《物不迁论》——这是僧肇的认识论。

夫生死交谢，寒暑迭迁，有物流动，人之常情，余则谓之不然！何者？《放光》云："法无来去，无动转者。"

文章一开头，就向人们的常识挑战："有物流动，人之常情。"他却偏"谓之不然"。他认为，世界上的事物，是没有"动转"的。

寻夫不动之作，岂释动以求静，必求静于诸动；必求静于诸动，故虽动而常静；不释动以求静，故虽静而不离动。然则动静未始异，而惑者不同。

乍一看来，好像僧肇也在这里讲辩证法。其实不然，他是在讲形而上学，是在讲事物的"不迁"和"常静"。

……如此，则物不相往来明矣。既无往返之微朕，有何物而可动乎？

完全否认事物的运动。

然则旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周，复何怪哉！

飓风（旋岚，是一种特大的暴风）刮倒了山岳，却依然是平静的；江河奔腾咆哮，而水却并无激流；阳炎（野马）不停地飘荡，而根本没有游动；日月经天，而并没有周而复始地巡回。这种极端的形而上学的荒谬观点，僧肇却认为并没有什么可奇怪的。然而，在神智正常的人们看来，实在是咄咄怪事。

……不化故不迁，不迁故则湛然明矣。……

然则乾坤倒复，无谓不静，洪流滔天，无谓其动！

这就是僧肇的认识论，十足的形而上学的认识论。

《般若无知论》和《涅槃无名论》，是反映僧肇的僧侣主义宗教思想的两篇论文。佛教僧侣主义的"解脱"论，一般说来，有两个方面：一是所谓的"智德"，这就是"般若"；二是所谓的"断德"，这就是"涅槃"。僧肇的《般若无知论》和《涅槃无名论》，就是从这种佛教僧侣主义"解脱"论的两个方面立论的。僧肇在《般若无知论》里说：

夫有所知，则有所不知，以圣心无知，故无所不知。不

知之知，乃曰一切知。……是以圣人……能默然韬光，虚心玄鉴，闭智塞聪，而独觉冥冥者矣。

末尾的四句话，多么像《老子》的语言！

经云：真般若者，清净如虚空，无知无见，无作无缘，斯则知自无知矣，岂待返照然后无知哉？……是以圣人以无知之般若，照彼无相之真谛。……

是以智弥昧，照逾明！

这就是说，所谓“般若无知”，有两层意思：其一，就“能知”的“般若”说，它是“清净如虚空”、“无知无见”的，无“能知”者，所以说是“无知”。其二，就“所知”的“境”说，“照彼无相之真谛”，“真谛”既是“无相”的，自然也就不可以说“知”真谛了，无“可知”者，所以说也是“无知”。“智弥昧，照逾明”，越是愚蠢，就越是聪明。这简直是在提倡蒙昧主义了。而且，它的思想和语言，也都很像《老子》。大概就是因为这篇文章（其它几篇文章也都一样）充满了玄学气味，所以，与慧远结伴庐山的刘遗民读到它之后：

乃叹曰：不意方袍，复有平叔！（梁《僧传·僧肇传》）

想不到和尚里面也出了一个何晏（晏，字平叔）！刘遗民把僧肇比做魏晋玄学的头号人物何晏，可见僧肇确乎也是一个玄学中人。罗什对这篇文章也很赞赏：

吾解不谢子，辞当相挹。（同上）

可见这篇文章，也很符合《三论》的观点。刘、什两人对这篇文章的推崇①，使人们清楚地看到，僧肇的确也是一个既《老》《庄》又《三论》的人，是一个出玄学、入《般若》而又兼有《般

① 慧远看到《般若无知论》后，也“抚几叹曰：‘未尝有也！’”（梁《僧传·僧肇传》）。

若》、玄学气质的人。

《涅槃无名论》，是僧肇在罗什死后撰写的。僧肇在呈送这篇文章给姚兴时，附了一道表：

> ……肇以人微，猥蒙国恩，得闲居学肆，在什公门下十有余载。虽众经殊致，胜趣非一，然涅槃一义，常以听习为先，…… 未经高胜先唱，不敢自决，不幸什公去世，咨参无所，以为永慨！而陛下圣德不孤，独与什公神契，目击道存，故能振彼玄风，以启末俗。……今辄作《涅槃无名论》，……以仰述陛下无名之致。……若少参圣旨，愿赦存记；如其有差，伏承旨授。（同上）

罗什死了，写出文章无人“印可”，只有呈请“当今皇帝”姚兴去“审阅”。姚兴看了这篇文章后，“答旨殷勤，备加赞述。即敕令缮写，班诸子侄”（同上）。这也正是道安所说的“不依国主，则法事难立”吧！

> 夫涅槃之为道也，寂寥虚旷，不可以形名得；微妙无相，不可以有心知。超群有以幽升，量太虚而永久，随之弗得其纵，迎之罔眺其首。潢漾惚恍，若存若往，五目不睹其容，二听不闻其响，冥冥窈窅，谁见谁晓。（《涅槃无名论》。下同）

这哪里是在讲佛教的“涅槃”，简直是在讲老子《道德经》。

> 有余、无余者；盖是涅槃之外称，应物之假名耳。……焉可以名于无名而形于无形者哉！

佛教说“涅槃”（因在不同的时间而）有两种：一种叫做“有余涅槃”，再一种叫做“无余涅槃”①。僧肇认为，这种“有余”、“无余”的名称，都只不过是一种“外称”、“假名”，并不能当真地就

① 关于这两种“涅槃”的不同含义，上文已有解释，这里不再重复。

把它们看做“涅槃”的名称。套用《老子》的话说，就是：“道可道，非可道；名可名，非常名。”“涅槃”是“无为”“常道”，自然不可得而“名”。

无言无说，心行处灭！……彼此寂灭，物我冥一。……涅槃若此，图度绝矣。

还能用什么名称来称呼“涅槃”吗？当然是不可能的了。其实，僧肇是“自语相违”、自相矛盾的：既说“无名”，又叫“涅槃”，难道“涅槃”不也是一种名称吗？

在僧肇上姚兴表里，开头还有这样的话：

天得一以清，地得一以宁，君王得一以治天下。

这又完全是《老子》的语言。可见，“每以《庄》、《老》为心要”的僧肇，并没有因为他成了《三论》学者，就改变了他的这种思想面貌，相反地，毋宁说他是在“以《庄》、《老》为心要”的基础上来接受《三论》思想的。正因为如此，所以刘遗民才说他是和尚里的何晏！

三、道　生

道生（355－434[1]），《祐录》卷一五、梁《僧传》卷七，都有《传》。据梁《僧传·道生传》记载：

竺道生，本姓魏，钜鹿人[2]，寓居彭城。家世仕族，父为广戚令，乡里称为善人。生，幼而颖悟，聪哲若神。其父知非凡器，爱而异之。后值沙门竺法汰[3]，遂改俗归依，伏膺受业。既践法门，俊思奇拔，研味句义，即自开解。故年在志

① 僧祐、慧皎两《道生传》及刘宋慧琳《竺道生法师诔》，均无年岁，今据陈著《释氏疑年录》。

② 《祐录》作“彭城人也”。

③ 《祐录》作“法太”。

学，便登讲座，吐纳问辩，辞清珠玉俊，虽宿望学僧，当世名士，皆虑挫词穷，莫敢酬抗。年至具戒，器鉴日深，性度机警，神气清穆。

于此可知，“仕族”出身的道生，在青少年时代，即已显示了非常才华。

初入庐山，幽栖七年，以求其志。常以入道之要，慧解为本。故锐仰群经，斟酌杂论，万里随法，不惮疲苦。

这说明，道生也是一位为法忘劳的人。

后与慧叡、慧严同游长安，从什公受业。关中僧众，咸谓神悟。

这表明，道生曾从罗什“受业”，也是罗什门人之一。

后还都①，止青园寺。……宋太祖文皇，深加叹重。

这说明，道生也受到了宋文帝刘义隆的钦敬。

后，太祖设会，帝亲同众御于地筵，下食良久，众咸疑日晚，帝曰：“始可中耳。”生曰：“白日丽天，天言始中，何得非中！”遂取钵便食，于是一众从之，莫不叹其枢机得衷。

佛制比丘，日中一食，“过午”不食。这原是出家僧人必须遵守的一条戒律。如“过午”而食，每咽一口饭，就要得一条罪。宋文帝“斋僧”，很久方才把饭菜摆下，其时，实已过午，“众咸疑日晚”，怕这顿饭是吃不成了；而宋文帝却说：没关系，天刚中午。道生便赶忙迎合地说：对！太阳是依附于“天”的，“天”（比皇帝于“天”，道生也真会阿谀逢迎的！）既然说是刚刚中午，那自然就是刚刚中午；遂带头大吃了起来。“于是一众从之”，与会僧众们也都跟着吃了起来。皇帝的“金口玉言”，不仅威逾佛制，而且胜过自然规律。道生就是这样逢迎皇帝的。

---

① 《祐录·道生传》说是“义熙五年（409）还都”。

道生于宋元嘉十一年（434）死于庐山，慧琳在其《竺道生法师诔》一文中，说道生："归命山麓，悲兴寰畿！"（《广弘明集》卷二三）表明道生之死，在当时的佛教界是很有所震动的。

《祐录·道生传》说道生著有"《维摩》、《法华》、《泥洹》、《小品》诸经《义疏》，世皆宝焉"。梁《僧传·道生传》说道生"又著《二谛论》、《佛性当有论》、《法身无色论》、《佛无净土论》、《应有缘论》等"。《祐录·道生传》还说道生"乃立善不受报及顿悟义。笼罩旧说，妙有渊旨"①。生著诸《论》，今已不存；探索道生思想，只能求之于有关记载。

在中国佛教思想史上，道生是一位颇具卓见的人。他不受当时流行的一些经论的文字约束，敢于独立思考，大胆推论，僧祐说他能"笼罩旧说，妙有渊旨"，是有根据的。而在道生的思想中，震动当时、影响后世的，莫过于"阐提有性"论和"顿悟"说。下面，且就这两点略为评述。

其一，"阐提有性"论。

本来，以"成佛"为目标而修学佛法的，这是大乘佛教的思想。小乘，只是追求"灰身泯智"的"涅槃"，并不企求"成佛"。在小乘看来，并不是谁都可以成佛的，而只有应该、与可能"成佛"的人才能"成佛"，所以，小乘佛教，佛是"单传"——过去、现在、未来，在每一个佛的世界（亦即所谓"三千大千世界"）里，都只是"一佛"相承。世俗世界的"天无二日"、"民无二王"的思想，反映在佛的世界里，便是"土无二佛"的观点。这是奴隶制时代的小乘佛教的情况。进入了封建社会，逐渐出现了大乘佛教之后，情况也就随着时移势易而发生了变化。在初期大乘的空

① 关于道生的著作，汤《史》第二分第十六章《竺道生·竺道生之著作》（页622—624）中列出一个道生著作的详细目录，除僧祐、慧皎两《道生传》中所列举者外，还有若干篇答问、辩论性质的著作，可以参阅。

宗（它所反映的，乃是没落的奴隶主阶级深感幻灭的思想和情绪），只是在悲观失望之余，对于客观世界的彻底否定；已无闲情逸志再去谈论什么“佛性”之类的问题。因此，在《般若》类经典里，大谈而特谈的，是“诸法毕竟空”，是“一切皆空”，是“若当有法胜涅槃者，我说亦复如幻如化”。到了大乘有宗（它才是反映新兴的封建主阶级的意志和需要的），为了神化封建主阶级，才渐渐地提出了“佛性”的问题。按照大乘佛教所赋予“佛性”的含义和特征，它其实不过是封建主阶级的阶级性的彼岸化而已（当然，“佛性”论，也还有其宗教“理论”上的意义。详见下文）。所谓“佛性”，就是“成佛”的基因，“成佛”的可能性。为要“扩大”成佛的范围，首先就要碰到“佛性”这个带关键性的问题。能不能“成佛”，就看他有无“佛性”；有“佛性”，自然就能“成佛”；否则，就不能“成佛”。由后来玄奘介绍到中国来的无著、世亲这一系的大乘有宗，提出了“五种姓”说的主张，他们把“众生”分为五大类：菩萨种姓，缘觉种姓，声闻种姓，不定种姓，阐提种姓。“菩萨种姓”，是有“佛性”的，因而是可以“成佛”的。“不定种姓”，可上可下，可大可小，他们之中，有一部分（约三分之一）是可以“成佛”的，大部分是不能“成佛”的。其余三类，都不能“成佛”：缘觉，声闻，是“二乘”人，只能证入二乘涅槃，而不能“成佛”，“一阐提”（或称“一阐提迦”，意为“断善根”、“信不具”），是断绝了一切“善根”的人，他们不仅不能“成佛”，而且也不能成缘觉、成声闻，也不能升天堂（甚至下辈子也不能再继续做人），他们只能堕地狱，变畜生，做饿鬼。“五种姓”说，其实不过是封建等级制在宗教神学里的反映。同时，它也是封建主阶级的阶级偏见的反映：一方面，他们为神化自己，需要适当“扩大”成佛范围；而同时，他们又很不愿意劳动群众（所谓“一阐提”，其实无非是对于劳动群众的丑化和诅咒）也能

分享“成佛”的“幸福”和“光荣”。这就是“五种姓”说的阶级实质和实际含义。

但是，“五种姓”说，终究使人感到它的局限和不够“宏大”；而且“理论”上也有漏洞。为了弥补这些不足，并进一步显示佛教的“圆通广大”，于是就出现了“一切众生皆有佛性”、“一切众生都能成佛”的思想。而高唱这一论调的，首推《涅槃》。

六卷《泥洹》[①]（卷四）里，明确宣称：

> 一切众生皆有佛性，在于身中；无量烦恼，悉除已灭，佛便明显。

这就是说，“一切众生”的“身中”，“皆有佛性”；只是由于为“无量烦恼”之所覆蔽，所以显示不出来，因而也就不能“成佛”；一旦这“无量烦恼，悉除已灭”，则“佛性”就会显示出来，“众生”也就可以“成佛”了。《泥洹》更有惊人之笔：

> 佛身是常，佛性是我！

传统佛教讲究“无常”、无我”，即所谓“诸行无常”、“诸法无我”。这几乎是大小乘共同信奉的教义。而这里，却公然宣称“佛身是常，佛性是我”，实在是太出人意料了。“一切众生，皆有佛性”之说，已经同小乘教义、早期大乘的思想很不一致了，而“佛身是常，佛性是我”的论调，就更加令人骇怪了！所以，此说一出，便受到了坚持传统观点的佛教界人士的怀疑和非难。慧叡的《喻疑》（载《祐录》卷五）一文，便是针对这种情况而发的。它一则说：

> 若得闻此佛有真我，一切众生皆有佛性，便当应如白日朗其胸襟，甘露润其四体，无所疑也。

---

① 这部《泥洹》的梵本，系由法显所带回，并于东晋义熙十三年（417，吕著《经目》同；《略讲》则说是于“418”）十一月与佛驮跋陀罗在京都道场寺共同译出。另，本书下编，还将专节论述《涅槃·佛性论》，这里姑不详谈。

再则说：

一切众生既有伪矣，别有真性为不变之本，所以陶练既精，真性乃发，恒以大慧之明除其虚妄，虚妄既尽，法身独存，为应化之本。

三则说：

若于真性法身而致疑者，恐此邪心无处不惑；佛之真我尚复生疑，亦可不信佛有正觉之照而为一切种智也。

四则说：

般若之明，自是照虚妄之神器，复何与佛之真我法身常存、一切皆有佛之真性、真性存焉学不越崖、成不乖本乎?!

这是非常重要的一种论点："般若之明"、"自是照虚妄"境界的神奇利器，并无与于永世"常存"的"佛之真我法身"。这也就是说，《般若》所宣扬、"般若"所"照见"的"诸法皆空"，原是指的诸"虚妄"法，也就是后来奘译《心经》所谓"观自在菩萨行深般若波罗蜜时，照见五蕴皆空"，而并不是说"佛之真性"、佛之"法身"（"佛身是常"的"佛身"，说的就是佛的"法身"）也是"空"的。"佛之真性"，也就是佛的"法身"，它是永世"常存"、万古不变的"真我"，而决不是"空"的。为什么"佛性""不空"呢？因为：

（如果）佛之真主亦复虚妄，积功累德，谁为不惑之本?!……佛（性）若虚妄，谁为真者？若是虚妄，积功累德，谁为其主?!（《喻疑》）

原来，"佛性"之说，还有在"理论"上解决一个菩萨们"积功累德"的连续性和承受者的意图。按照大乘佛教的一般说法，"成佛"，是需要旷劫修行的（即所谓的"三大阿僧祇劫"——三大"无量数劫"）。也就是说，"成佛"，是长时期（几乎是无限期）的"积功累德"的结果，而非一朝一夕之功。由谁来使这种旷劫修行

能够连续而不致中断，由谁来充当这种旷劫的“积功累德”的承受者而不致落空，正是要从“理论”上（实则是在宗教臆想上）来解决这个难题，所以就产生了“佛性”论思想。只有既是“真我”、又能“常存”的“佛性”，才能使菩萨们的旷劫修行一直持续下去，才能承受“积功累德”的成果而不致落空。这样，正如唯识宗为了“解决”众生“轮回”的持续性以及善恶业报的承受者而虚构出一个不可思议的“阿赖耶识”一样，以《涅槃》为代表的大乘有宗（性宗）这一系统，为了“解决”菩萨们长期“积功累德”的持续性和承受者，而虚构出了一个更加不可思议的“佛性”来。

一方面（这是主要的），为了适应封建主阶级的需要，而同时，也是为了使“成佛”这一宗教说教能够从“理论”上“自圆其说”（其实是很难“自圆其说”的），于是便应运而生地产生了“佛性”论的学说。

六卷《泥洹》，一方面，高唱“一切众生皆有佛性”；而另一方面，却又把“一阐提”排除在外。它说：

> 如一阐提，……若成佛者，无有是处。（卷三）
>
> 一切众生皆有佛性，……除一阐提。（卷四）
>
> 彼一阐提于如来性，所以永绝。（卷六）

一方面讲“一切众生皆有佛性”，另一方面却又要“除一阐提”（于此可见，在六卷《泥洹》里，仍然留有“五种姓”说的严重影响），这在“理论”上是欠通的。因为，如果真是“一切”众生，那就应该包括“一阐提”；如果除出“一阐提”，那就不能说是“一切”。敢于独立思考、且确具有卓见的道生，自然不会满足于此说。

> 又，六卷《泥洹》先至京都。生剖析佛性，洞入幽微，乃说阿阐提人皆得成佛。（《祐录·道生传》）

这真是想他人所不敢想，言他人所不敢言。佛经教人："依了义不依不了义"，"依义不依文"。这就是说，佛弟子要依据彻底、究竟（"了义"）的教义去思考问题，而不要依据那些不彻底、不究竟的权便之说；要依据实际的义理去思考问题，而不要依据表面文字。而道生，正是这样作的。其实，"阐提有性"说，乃是"佛性"论思想合乎逻辑的必然结论。道生能够"剖析佛性，洞入幽微"，从而得出了完全符合"佛性"论思想的结论，这是完全持之有故、言之成理的。道生真不愧是一位具有远见卓识的佛教思想家！

可是，"一切众生皆有佛性"说，既然已经引起了人们的怀疑与非议，那末，"阐提也有佛性"、"阐提也能成佛"说，必然会更加招致人们的骇怪与责难。

> 于是，《大涅槃经》未至此土，孤明先发，独见迕众；于是旧学僧党，以为背经邪说，讥忿滋甚，遂显于大众，摈而遣之。（同上）

道生由于提出了一种"先见之明"的见解，乃遭受到了观点保守、思想陈旧的"旧学僧党"的排斥，遂被迫离开建业，先（428）到虎丘，后又"以元嘉七年（430），投迹庐山，销影岩阿，怡然自得"（同上）。道生虽遭摈斥，但却一直坚持他的观点。传说他在虎丘时，曾一个人面对山石宣讲他那"阐提有性"论的观点，因而在佛教史上便流传出了"生公说法，顽石点头"的神话。而他到了庐山之后，"山中僧众，咸共敬服"（同上）。表明道生的观点，还是有人同情、支持的。不久，"《大涅槃经》至于京都，果称阐提皆有佛性，与前所说，若合符契"（同上）。《涅槃》原文，是这样的：

> 如一阐提，究竟不移，犯重禁者，灭此罪已，则得成佛。是故若言毕定不移，不成佛道，无有是处。何以故？是人若

于佛正法中心得净信，尔时便灭一阐提；若复得作优婆塞者，是亦能灭一阐提犯重禁者，灭此罪已，则得成佛。是故若言毕定不移，不成佛道，无有是处。真解脱中，都无如是灭尽之事。……又一阐提若尽灭者，则不得称一阐提也。何等名为一阐提耶？一阐提者，断灭一切诸善根本，心不攀缘一切善法，乃至不生一念之善；真解脱中，都无是事；无是事故，即真解脱。真解脱者，即是如来。……（卷五《四相品》）

这就是说，即使是“一阐提”，也并不是“毕定不移”、不可转变的。虽然是“一阐提”，一旦“于佛正法中心得净信”，便能“灭”除“一阐提”的所有罪过，“灭此罪已”，即得“成佛”，即不再是“一阐提”了。在“如来”佛性的“真解脱中”，是决没有“一阐提”永远不能“成佛”“之事”的。“一阐提”之所以也能“成佛”，就是因为他们也有“佛性”。只有承认“一阐提”也有“佛性”，这才真正是“一切众生皆有佛性”。大本《涅槃》既然明确宣称“一阐提”也有“佛性”，也能“成佛”，足以证明道生的见解是对的，是符合大乘教义的。

于是京邑诸僧，内惭自疚，追而信服。（《祐录·道生传》）

而道生：

既获斯径，寻即建讲。（同上）

据说，道生就是死在宣讲大本《涅槃》的法座上的——“端坐正容，隐机而卒”（同上）。在“阐提有性”这一争论中，道生是胜利者，他确是可以死而无憾了。

其二，“顿悟”说。

在中国佛教思想史上，道生可说是“顿悟”说的首倡者。

按照传统的教义，无论“见道”（悟解）或“修道”（践履），都是有阶次的，也就是说，都是“渐”进的。以大乘佛教为例，

“初地”菩萨开始“见道”（即初步“悟入”部分的“真如”之理），这样，二至七地，渐次“悟入”；到第“八地”，证“无生法忍”，也就是从根上对“无生”之法的“真如”有了更大的悟解（这里，“忍”，智慧义）。从此以后，进程加快，但仍须经历九至十地，到“等觉”位（虽已接迎佛位，但还未至佛位，还需“百尺竿头，更进一步”），然后方才达到佛位。从初发“菩提心”到“初地”，不知已经经历了多少大劫；而从“初地”到“佛位”，不知又要经历多少大劫。按照大乘佛教的一般说法，从“发心”到“成佛”，是需要经历三个“无数劫”（即所谓“三大阿僧祇劫”）的。在如此长久的时间里，边悟解，边践履，“积功累德”，循序渐进，最终方至佛位。可见，菩萨修行，是有渐次的，这可说是大乘佛教的“通义”。对此，《楞伽》（刘宋译本卷一）曾有非常明白的论述：

> 尔时大慧菩萨……白佛言：世尊！云何净除一切众生自心现流？为顿为渐耶？
>
> 佛告大慧：渐净非顿。如菴罗果渐熟非顿，如来净除一切众生自心现流①，亦复如是，渐净非顿。譬如陶家造作诸器，渐成非顿。如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。譬如大地渐生万物、非顿生也，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。譬如人学音乐、书画种种技术，渐成非顿，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。……

虽然在紧接这段经文的后面也谈到了“顿现”的意思，但上述这段经文，却是再三地讲“渐净非顿”的。所以，“渐悟”、“渐修”

---

① 在这段经文的后面，又有“自心现习气过患”、“自心现习气因”的说法，则“自心现流”者，当是指“自心”中所具有的各种烦恼；因为在佛教的习惯用法，“习气”，即是指的潜伏的烦恼。

的思想，确实可说是以往佛教的“通义”。不过，“渐修”之说，尚可以通，“渐悟”之说，就很有问题。因为，佛教所谓“悟”，就是对佛教所谓的“真理”（真如、实性等等）的冥契或悟解；而这种“真理”，乃是浑然一体而并不可以分割的。因此，如果讲“悟”，那就应该是一次完成，一旦冥契，即洞见全体，而不应该是一点一点（或一部分一部分）地“悟”。这个道理，在道生当时，已曾有人言及之。例如，《祐录》卷七载有署款为“未详作者”的《首楞严三昧经注序》一文，其中就明确地提出了如下的论点：

> 所以寂者，未可得而分也。……若至理之可分，斯非至极也。可分则有亏，斯成则有散。所谓为法身者，绝成亏，遗合散，灵鉴与玄风齐踪，员神与太阳俱畅，其明不分，万类殊观，法身全济，非亦宜乎？故曰不分，无所坏也。

“理不可分”这一命题，正是“顿悟”说的理论依据。“理”既然不可分，那就只能是“顿悟”。“理不可分”，“法身全济”，据此而提出“顿悟”的主张，是完全合乎逻辑的。这篇序文还特别指出：“故曰不分，无所坏也。”“真理”既然是浑然一体的，只有“不分”，才能保持其“完整”；如果硬要对它实行解剖、切除而“分”之，那就势必有伤于“真理”的整体。正是基于这一道理，所以道生认为：

> 无生之证，生尽故其照必顿。（《祐录》卷九，刘虬：《无量义经序》）

“其照必顿”，也就是“悟”则必“顿”。道生的“顿悟”说，对于当时的佛学界说来，许多人是接受不了的，但也有支持这一思想的，他们中的一位重要代表人物，便是谢灵运。收入《广弘明集》卷一八里的《辩宗论》，就是谢灵运为了支持道生的“顿悟”说而同一批反对者答辩的综合性文章。论文开头，有谢灵运的几句序言：

同游诸道人，并业心神道，求解言外。余枕疾务寡，颇多暇日，聊申由来之意，庶定求宗之悟。

为“定求宗之悟”，乃“聊申由来之意”。表明谢灵运是为了“定宗”，方才与诸人答辩的。论文开宗明义地宣布：

有新论道士以为：寂鉴微妙，不容阶级。

这里的“新论道士”，显然就是指的道生。“寂鉴微妙，不容阶级”这八字大纲，可以说是谢灵运对于道生“顿悟”说的概括。所谓“寂”，就是所悟之境，真如、实相、湛然常静，所以称“寂”。而所谓“鉴”，就是“照”，亦即悟解。这种智与理契的神悟境界，是“微妙”而不可思议的；而一悟即不再悟，所以又是“不容”有任何“阶级”（阶次）的。谢灵运的这一概括，可以说是符合道生的“顿悟”思想的。

值得注意的，是谢灵运在其答辩中还认为，道生的“顿悟”说，是兼有释、儒两家的思想内容的，并且还讲出了一番道理（详见《辩宗论》），这就未免有些牵强附会了。因为，佛家的若渐若顿，都是讲的出世解脱领域的问题，而儒家，则只是讲“人世”的事，并未涉及“出世”问题；两者立论的出发点及其所追求的目标，是完全不同的两码事。把性质迥异的两种学说硬给扯在一起，是根本文不对题的。有人对此，提出问题：

孔、释其道既同，救物之假亦不容异，而神道之域，虽颜也，孔子所不诲；实相之妙，虽愚也，释氏所必教。然则二圣建言，何乖背之甚哉？

对此，谢灵运作了如下的答辩：

二教不同者，随方应物、所化地异也。大而较之：华人易于见理，难于受教，故闭其累学（按：指佛教所宣称的累世修证之学）；而开其一极（按：指儒家所讲究的“理归一极”）；夷人易于受教，难于见理，故闭其顿了而开其渐悟。……

是故权实虽同，其用各异。

这种论调，简直是荒唐的。“华人”容易明见儒家所讲之“理”而难于接受佛氏之“教”，所以儒家圣人不讲佛家之“累学”而只讲儒家之“一极”（所以儒家是讲“顿”的）；“夷人”则相反，他们容易接受佛氏之“教”而难于明见儒家所宣扬的那一套“理”，所以佛氏就不讲“顿了”而只讲“渐悟”（所以佛家是讲“渐”的）。如此说来，则道生的“顿悟”说，反而是来源于儒家之“理”。为了替道生的“顿悟”说作辩护，谢灵运竟然发出了这种异想天开的奇谈，简直有点令人啼笑皆非。不过，谢氏之说也表明了，他原来也是一个“儒佛一家”论的提倡（而其实，他也是要把儒家宗教化）者。

尽管当时聚讼纷纭，而道生的“顿悟”说，终究是无人能够驳倒的。在中国佛教思想史上，道生真可说是“顿悟”思想的鼻祖；直到以唐代慧能为代表的禅宗出现以前，凡是谈论“顿悟”思想的，概都是祖述道生的“顿悟”之说。就其影响于后世佛教说来，“顿悟”说甚至胜过“阐提有性”论。

梁《僧传·道生传》里记载了如下一个故事：

宋太祖尝述生顿悟义，沙门僧弼等皆设巨难，帝曰：“若使逝者可兴，岂为诸君所屈。”

宋文帝刘义隆，论述道生的“顿悟义”，遭到僧弼等人的诘难；大约是文帝辩论赢不了对方，所以才感慨良深地说：如果生公还活着，怎么会输于你们这些人。于此也可以想见，到了宋文帝时，对于“顿悟”之说还在争论不休呢。

梁《僧传·道生传》的末尾，还有如下一段记载：

后龙光（寺）又有沙门宝林，初经长安受学，后祖述生公诸义，时人号曰“游玄生”。著《涅槃记》及注《异宗论》、《檄魔文》等。林弟子法宝，亦学兼内外，著《金刚后心论》

等，亦祖述生义焉。近代又有释慧生者，亦止龙光寺。蔬食，善众经典，兼工草隶。时人以同寺相继，号曰“大小二生”。于此可见，道生虽因“物忌光颖，人疵贞越，怨结同服，好折群游”（《广弘明集》卷二三，慧琳《竺道生法师诔》），而曾招致了不少的非议，但终究是学说有传、后继有人的。道生终于以其不同凡响的卓越见地，赢得了他在中国佛教思想史上超乎同辈的地位。如道生者，亦可谓不朽矣！

第九章　晋代《般若》学与六家七宗

第一节　晋代《般若》学的传播

《般若》经类，是空宗经典。

佛教大乘空宗思想，产生于古印度奴隶制的瓦解时期。面临“世界末日”的奴隶主阶级，本能地预感到幻灭、绝望；他们预感到，世界已不再是属于他们的了。佛教大乘空宗“一切皆空”的思想，正是已经面临灭亡的奴隶主阶级的这种没落感、幻灭感的反映。这种情况，也具体而微地反映在空宗创始者龙树这个历史人物的身上。

虽然在龙树之前已有宣扬“一切皆空”思想的《般若》经（例如《大品般若》等等）出现；但是，确立大乘空宗的代表人物，佛教史上却公认是龙树——他被佛教史上公认为“空宗鼻祖”。

龙树，约为公元2世纪左右的人。根据佛教史料的记载，他出身于婆罗门种，是一个相当博学的人。鸠摩罗什译的《龙树传》里，说他“天文地理，图纬秘谶，及诸道术，无不悉综”。出家之前，由于他玩世不恭，生活放荡，差一点丢了性命。侥幸脱险之后，更是灰心丧志，百无聊赖，最后只好遁入佛门。龙树的经历，正是一个出身于没落阶级的“失意者”的具体反映。龙树出家之后，便基于他那没落阶级的幻灭感，发出了“一切皆空”的哀鸣，撰述了大量的宣扬“一切皆空”思想的论著，从而创立了

大乘佛教的空宗（也是佛教史上第一个大乘教派）。龙树的主要著作有：

《大智度论》一百卷　姚秦鸠摩罗什译

《中论》四卷（龙树造颂，青目造释）姚秦鸠摩罗什译

《十二门论》一卷　姚秦鸠摩罗什译

《顺中论》二卷　元魏般若流支译

《般若灯论》十五卷　（龙树造颂，分别明造释）

唐波罗颇密多罗译

此外，还有其它若干著作。据说，《大智度论》原文有一千卷，罗什只译十分之一。如此说属实，则只此一部，龙树也算得上是一位“多产作家”了。

龙树在他的代表作、集中地反映他的那种没落阶级的世界观的著作——《中论》里，开宗明义，先讲“八不”：

> 不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。（“不出”，《顺中论》作“不去”。）（《中论》卷一《观因缘品》）

用相对主义的手法，从八个方面，来全盘否定客观世界的存在。《中论》二十七品（号称五百颂，实际是四百四十六颂），第一叫做《观因缘品》。认为世界上的一切之所以都是“八不”，因为它们无非都是一些“因缘”假相，对于这些“因缘”假相进行“观”察的结果，“发现”它们都是没有“自性”的，因而都是“空”的。

> 未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者（《中论》卷四《观四谛品》。下引《中论》，只举卷数、品名）。

既然一切都是“空”的，自然说不上还有什么生、灭、常、断、一、异、来、去的了。

诸法不自生，亦不从他生，不共（生）、不无因（生），是故知无生。（卷一《观因缘品》）

既然没有“生”，自然也无“灭”；没有“生”、“灭”，何论其它（“常”、“断”等等）。所以，所谓“八不”，实际就是对客观世界的全盘否定。《中论》开宗明义的《观因缘品》，以“八不”来否定客观世界；而在它的最后一品《观邪见品》（第二十七）里，又宣布：

一切法空故，世间常等见，何处、于何时，谁起是诸见？

以“不”开始，以“空”结束，这就是《中论》的全部内容。事实上，全部《中论》（龙树的其它各论，也都一样）所讲的，就是一个字：空！谁要是认为世界上的事物是有的，那就是“邪见”。龙树以他那特有的相对主义的、诡辩论的手法，反复地“论证”：“一切皆空”！

色声香味触，及法为六种（按：即“六尘”、“六境”），皆空如炎、梦，如乾闼婆城（按：即海市蜃楼），……犹如幻化人，亦如镜中像。（卷四《观颠倒性品》）

整个的物质世界，就这样被龙树这位“空宗大师”毫不费力地给一概否定了。

诸法不可得，灭一切戏论，无人亦无处，佛亦无所说！（卷四《观涅槃品》）

连“佛说”的一切经教，也一概否定了，够彻底了吧？不，还不算彻底，经教没有了，还有“涅槃”呢，佛教徒的这个最高（最终）的理想境界——佛教的彼岸世界，怎么样了呢？

有尚非涅槃，何况于无耶？涅槃无有有，何处当有无！（同上）

“涅槃”也是“空”的。而且，“若当有法胜涅槃者，我说亦复如幻、如梦”（《大品》卷八《幻听品》），连佛教徒所追求的最终目

标，也给否定了，这一下总该算是彻底了吧？不！还不算彻底，因为还有“空”呢。

大圣说空法，为离诸见故，若复见有空，诸佛所不化！

（卷二《观行品》）

连“空”也空了，这可真算“空”到家啦！除了感到彻底幻灭的没落阶级，谁还能有这种“目空一切”的思想、情绪呢？其实，以龙树为代表的佛教大乘空宗思想，尽管有那么多的经（诸部《般若》）和论（《三论》、《四论》等等），说了那么多的“空”道理，如果换成人间的朴素语言，无非就是这么一句话：“唉！全完啦！”

当然，龙树终究还是一个僧侣主义者。一方面，他对现实世界感到彻底的幻灭和绝望，但同时，他却又很不甘心于这一点，他还幻想着有一个超现实的彼岸世界。

无得亦无至，不断亦不常，不生亦不灭，是说名涅槃。

（卷四《观涅槃品》）

一方面高叫“一切皆空”（连涅槃也是“空”的），另方面却又幻想着有个“涅槃”。这正是没落阶级的那种既感到幻灭、却又很不甘心的矛盾、复杂的心态的反映。

同时，龙树的这种“一切皆空”的思想，必然要遭到“闻毕竟空，如刀伤心”的小乘人的反对。在世界观上说来，小乘人是“执有”的，他们只承认“我空”，不承认“法空”。例如萨婆多部，就以为除主体的“我”是“空”的以外，客体的一切都是“有”的，所以这一派被称为“一切有”部。在阶级立场上说来，小乘人可说是顽固派，或者说，他们还没有像龙树所具有的那种阶级敏感，他们还没有预感到奴隶主阶级的“世界末日”已经来临。因此，他们对于龙树的那种否定一切的思想主张，是坚决反对的。罗什译的《龙树传》里，有这样一段记载：

是时有一小乘法师，常怀愤疾。龙树问曰：“汝乐我久往

此世否?”答曰:“实所不愿也。”退入闲室,……遂蝉脱而去。

龙树问一个对他“常怀愤疾”的“小乘法师”愿不愿意他长寿,这位“小乘法师”很干脆地回答说:实在不愿你再活下去!龙树无可奈何,只好“退入闲室,蝉脱而去”(从情理上来分析,应该看做龙树是被小乘人给幽禁死的)。从这里也可以看到,当时佛教界内部的斗争是相当激烈的;而这种激烈的斗争,则是当时社会上的阶级斗争在佛教界内部的必然反映。

在这里,还应提到另一个人,这就是提婆。

提婆,约与龙树同时(或稍后),是龙树的弟子,也是龙树空宗的继承者。据罗什译的《提婆传》记载,提婆出身于婆罗门种姓。

博识渊览,才辩绝伦,擅名天竺,为诸国所推。

可见提婆也是一个相当博学的人。提婆的主要著作有:

《百论》二卷　姚秦鸠摩罗什译

《大丈夫论》二卷　北凉道泰译

此外,还有《百字论》(一卷)等。《百论》和龙树的《中论》、《十二门论》,并称《三论》,为大乘空宗的基本论著。

由于提婆也主张“一切皆空”,所以不可避免地也要遭到不同观点的人们的反对。《提婆传》里,记载了这么一个故事:一个“婆罗门弟子”,由于他的老师在辩论中败于提婆,他感到羞辱,决心报复,并在心里发誓:“汝以‘空’刀困我,我以‘实’刀困汝!”

……(一天,)婆罗门弟子来到其(提婆身)边,执刀穷之曰:“汝以口破我师,何如我以刀破汝腹!”即以刀决之,五脏委地!……

这种你死我活的斗争,决不仅仅是思想(世界观)方面的,必然也是政治斗争的一种反映。这个“婆罗门弟子”,不仅在世界观上和提婆是对立的,而且,在政治立场上也必然同提婆是对立的,所

以，他们之间的矛盾和斗争，才达到了如此激烈的程度。

大乘空宗的创始人，龙树和提婆，都死于非命。这不仅表明了，反映在当时佛教界内部的阶级斗争，是极其尖锐、极其激烈的，而且，也表明了，“一切皆空”的思想，在严酷的现实面前，注定是要碰壁的——连同它的创始人一起，碰得头破血流，粉身碎骨。

大乘空宗的思想，随着诸部《般若》的陆续译出，也逐渐传播到了中国。据《祐录》等佛教《经录》的记载，从东汉末年（2世纪中叶）到姚秦弘始年间（4世纪末至5世纪初），先后译出了以下诸部《般若》：

《道行经》一卷（已佚）　后汉竺佛朔译
《般若道行品经》十卷　后汉支娄迦谶译
《大明度经》（亦名《大明度无极经》）四卷　吴支谦译
《放光般若经》二十卷　西晋无罗叉共竺叔兰译
《光赞般若经》十卷　西晋竺法护译
《小品经》七卷（已佚）　同上
《摩诃般若波罗密道行经》二卷（已佚）　西晋卫士度译
《摩诃般若波罗密钞经》五卷　苻秦昙摩蜱共竺佛念译
《摩诃般若波罗密经》二十七卷　姚秦鸠摩罗什译
《小品般若波罗密经》十卷　同上
《金刚般若波罗密经》一卷　同上

此外，还有其它一些《般若》类的经典。所有这些《般若经》，都是后来唐玄奘译的六百卷《大般若经》的早出、别译本。

随着这些《般若》经的陆续译出，也逐渐出现了《般若》学者。道安所谓“《放光》寻出，大行华京；息心居士，翕然传焉”（《祐录》卷七《合〈放光〉、〈光赞〉随略解序》），以及所谓“《大品》顷来，东西诸讲习，无不以为业”（《祐录》卷九，“未

详作者”《渐备经十住胡名并书叙》），说的就是这种情况。魏晋之际，《般若》学比附玄学（所谓“格义”，就是这种比附的一种表现形式），于是就出现了披着袈裟的清谈家。有的和尚，被比为何晏、王弼；有些和尚，被比做“竹林七贤”。这就说明了当时的某些《般若》学者同玄学家们的接近程度和亲密关系。佛教的《般若》学之所以和魏晋玄学“一见如故”，不仅是因为《般若》要借助玄学的力量得到传播，而且，更主要的，是由于它们之间具有着共同的阶级性。魏晋玄学，固然是魏晋时代的产物，也就是说，它是产生于魏晋时代的经济基础之上和政治背景之下的；它所维护的，虽然也是儒家所主张的封建秩序（但也不全是如此），但是，它的世界观，它的思想理论基础，却在很大程度上是属于老、庄道学。而老、庄道学，也正好是奴隶制瓦解期的产物，它的思想实质，也正是没落的奴隶主阶级的那种没落感的反映。这和《般若》思想的产生，有着大致相同的时代背景和阶级基础（虽然两者产生的具体年代是不同的）。老子认为“无，名天地之始”，和《般若》主张“一切皆空”，不是很有点近似的吗？道安所谓“以斯邦人《庄》、《老》教行，与《方等》经兼忘相似，故因风易行也”（《鼻奈耶序》）[①]。情况确是如此。

继承《般若》学的传统，加上魏晋玄学的影响，这就形成了南北朝时代南方佛教的义理之学。

第二节　六家七宗

罗什之前，提倡《般若》学说最力的，要算是道安（下详）了。

① 《鼻奈耶》（十卷），系竺佛念于苻秦建元十四年（378）译出。后来，一些藏经版本（包括《大正藏》卷二四《律部三》），则题为“姚秦”译出，误。

他在《道行经序》里说：

大哉智度，万圣资通，咸宗以成；地含日照，无法不周。……（《祐录》卷七）

在道安看来，“智度”（般若）简直是至高无上的。道安关于《般若》方面的著述，是相当多的。据《祐录》的记载，主要的有：

《光赞折中解》一卷

《光赞抄解》一卷

《放光般若折疑准》一卷

《放光般若折疑略》二卷

《放光般若起尽解》一卷

《道行经集异注》一卷

《实相义》

《性空论》

此外，还有若干篇《般若经序》。在《般若》思想传播方面，道安可说是一个有相当影响的先驱者。当然，除道安外，传播《般若》的还不乏其人。例如比道安早死二十年的支道林（下详），对《般若》也极为推崇：

夫《般若波罗密》者，众妙之渊府，群智之玄宗，神王之所由，如来之照功。其为经也，至无、空豁、廓然无物者也。……（《祐录》卷八《大小品对比要钞序》）

“渊府”，“玄宗”，完全是老、庄语言。可见魏晋之际的《般若》学者，不仅思想近似老、庄，而且语言也很像老、庄。由于当时各人对于《般若》学说的理解不同，于是就有了所谓“六家七宗”之说，晋宋间僧人昙济著《六家七宗论》，列举六家七宗如下：

本无宗

本无异宗

即色宗

识含宗

幻化宗

心无宗

缘会宗

“本无异宗”和“本无宗”原是一家，所以是“六家七宗”。按照吉藏的说法，罗什未到长安以前，本有三家：

（一）本无义。

谓无在万化之前，空为众形之始。……一切诸法，本性空寂，故云本无。（吉藏：《中论疏》卷二末）

“无在万化之前，空为众形之始”，有着浓厚的老、庄气味。这“本无”说，一向认为是道安所立，但从僧叡《大品经序》中如下的一段话看来，道安似乎不会有“本无”的主张：“亡师安和上，凿荒途以开辙，标玄指于性空，……鞅鞅之功，思过其半，迈之远矣。”（《祐录》卷八《大品经序》）再从僧叡批评“六家偏而不即性空之宗”（《祐录》卷八《毗摩罗诘堤经义疏序》）的话看来，僧叡是把道安置于“六家”之外的。所以，“本无”说的主要代表人物，似乎确实不应该是道安。据说，道安的同学竺法汰（320—387），曾经著有《本无论》（已佚）；很有可能，竺法汰才是“本无”说的主要代表者。

次琛法师[1]云：本无者，未有色法，先有于无，从无出有，即无在有先，有在无后，故称本无。（《中论疏》卷二末）

这种“无中生有”的观点，同《老子》“无，名天地之始”和“天地万物生于有，有生于无”的思想，又是何等的相似！僧肇不同意这种观点：

---

① 琛法师，一说即竺法深（287—347），一说另有其人。

本无者，情尚于空者，而触言以宾无[1]。故非有、有即无，非无、无亦无。寻夫立文之本旨者，直以非有、非真有，非无、非真无耳。……此直好无之谈。岂谓顺通事实、即物之情哉！（《不真空论》）

僧肇以“即有而无”的思想，来反对琛法师“无有之无”的观点，就《三论》系的思想说来，是有根据的。吉藏说：

此释为肇公《不真空论》之所破，亦经论之所未明也。（《中论疏》卷二末）

表明吉藏也不同意琛法师的这种观点。

其实，“本无”之说，只不过是对于“性空”思想的误解，而在玄学思想影响之下的产物，它确是不符合《般若》教义的。它之受到罗什门下的批评，是理所当然的。

（二）即色义。

但即色有二家：

一者，关内即色义。明即色是空者，此明色无自性，故言即色是空，不言即色是本性空也。此义为肇公所呵。肇公云：此乃悟色而不自色，未领色（自性空，本）非色也。（按：《不真空论》的原文为：“即色者，明色不自色，故虽色而非色也。夫言色者，但当色即色，岂待色色而后为色哉？此直语色不自色，未领色之非色也。”）（《中论疏》卷二末）

“关内即色义”者认为：缘有之色，没有“自性”，所以“即色是空”。僧肇认为：这种见解，是不彻底的。因为，所谓“即色是空”者，是说色之性空，亦即色性本空，非徒因其“色不自色”而已。而且，我们说色，是说它本身就是色，并不是要等到人们认

---

① 《肇论》原文为：“情尚于无，多触言以宾无。”兹据宋子璿《金刚经纂要刊定记》（卷二）的引文：“情尚于空者，触言而宾无。”据此，则“情尚于无，多（按：有的把“多”字连上读）触言以宾无”的“多”字，或系“者”字之误。

识了它（“色色”）之后方才是“色”的。归根结柢，“即色”家只是理解了“色不自色”，而并未理解“色之”本身就是“非色”、亦即色性本空的“性空”之义。

次，支道林著《即色游玄论》，明即色是空，故言“即色游玄”。此犹是不坏假名而说实相。与安师本性空故无异也。（《中论疏》卷二末）

支道林是被孙绰比做向秀的人。曾注释过《庄子·逍遥游》。所以，他在谈空时，还不忘“游玄”。

（三）心无义。

此义为支敏度所立[①]。《世说新语·假谲》里，讲了这么一个故事：

愍度道人始欲过江，与一伧道人为侣，谋曰：“用旧义在江东，恐不办得食！”便共立“心无”义。既而此道人不成渡。愍度果讲义积年。后有伧人（按：据说当时江南人称中原人为“伧人”）来，先道人寄语云：“为我致意愍度，（心）无义那可立！治此计，权救饥尔，无为遂负如来也。”

可见，立“心无”义者，乃支敏度；其目的，乃是为了混饭吃。

心无者，无心于万物，万物未尝无。此释意云：经中说诸法空者，欲令心体虚妄不执，故言无耳。不空外物，即万物之境不空。肇师评云：“此得在于神静，而失在于物虚。……心空而犹存物者，此计有得有失。”（按：《不真空论》原文为：“心无者，无心于万物，万物未尝无。此得在于神静，失在于物虚。”）（《中论疏》卷二末）

---

① 佛教史上一向认为“心无”义是竺法蕴（法温）等人所立，其实，根据《世说新语》的记载，“心无”义，实为支敏度所立。法蕴等人，至多不过是承袭其说而已。对此，还可参阅汤《史》、吕著《略讲》有关部分。

"心无"、物有[1]，这自然不符合《般若》原意。吉藏说，以上三家、"四师"，都是"晋世所立"。昙济的《六家七宗论》，即以"前四以为四宗"，再加：

（五）识含义。

此义为于法开所立。

三界为长夜之宅，心识为大梦之主。今之所见群有，皆于梦中所见，其于大梦既觉，长夜获晓，即倒惑识灭，三界都空！（同上）

于法开（下详）也是玄学中人。"谢安、王文度，悉皆友善"。孙绰称道他"才辩纵横"（梁《僧传·于法开传》）。

（六）幻化义。

此义为壹法师（道壹？昙壹？）所立。

世谛之法，皆如幻化；……从本以来，未曾有也。（同上）

吉藏认为，这种见解，"未得经意"，是不正确的。其实，只能说这种见解是不彻底的，因为，它只讲"世谛之法，皆如幻化"。而《般若》主张："若当有法胜涅槃者，我说亦复如幻、如梦！"所以，不但"世谛之法"是空的，"真谛之法"也是空的。

（七）缘会义。

此义为于道邃（下详）所立。

缘会故有，名为世谛；缘散故即无，称第一义谛。（同上）

吉藏也不同意这种见解。认为：

经不坏假名而说实相，岂待推散，方是真无！推散方无，盖是俗中之事无耳。（同上）

---

[1] 有人据此认为，"心无"义是主张"唯物主义"的。这实在是一种误会。

在吉藏看来，于道邃的见解不过是世俗之见，并未理解《般若》空义的真谛。于道邃也是一个早熟的人，死的时候才三十一岁。

孙绰把于道邃比做阮咸，有人表示不同意：

（阮）咸有累骑之讥①，邃有清冷之誉，何得为匹？（梁《僧传·于道邃传》）

认为阮咸不配和于道邃相比。而孙绰则认为：

虽迹有洼、隆，高风一也。（同上）

虽然形迹有高下，但玄学“高风”却是一样的。所以，咸、邃还是可以相比的。可见，于道邃也是一个亦《般若》亦玄学的人。

僧叡评论说，“六家偏而不即性空之宗”②。僧肇对“六家七宗”，也多有非议。可见罗什门下，对于“六家七宗”的观点，基本上是持否定态度的。

关于“六家七宗”，除吉藏的解释外，还有其它一些解释，无非都是在宗教唯心主义的思想里兜圈子，就不再多所征引了③。

此外，南齐人周颙，还著有《三宗论》，宣扬“一不空假名，二空假名，三假名空”（《中论疏》卷二末）。

总之，不管是“六家七宗”，还是周颙“三宗”，或是其它一些类似的主张，归根结柢，都是企图用《般若》“一切皆空”的思想，来否认物质世界的客观存在，宣扬空无，否认实有；并同魏晋玄学互相唱和，互相影响，从而形成了笼罩一时的徒托空言的学风。

---

① 《晋书·阮籍传》附《阮咸》：“咸任达不拘，……素幸姑之婢，姑当归于夫家，初云留婢，既而自从去，时方有客，咸闻之，遽借客马追婢，既及，与婢累骑而还。论者甚非之。”

② 僧叡的原话是：“讲肆格义，迂而乖本；六家偏而不即性空之宗。”（见《祐录》卷八《毗摩罗诘堤经义疏序》）

③ 汤《史》第二分第九章《释道安时代之般若学》和吕著《略讲》第三讲《般若理论的研究》，对于“六家七宗”，均有比较详细的叙述，可以参阅。

第十章　玄学化的名僧

第一节　竺法雅

竺法雅，乃“格义”的倡导者。梁《僧传》卷四《竺法雅传》称：

> 竺法雅，河间人（按：梁《僧传》卷一〇《佛图澄传》谓“中山竺法雅”）。凝正有器度，少善外学，长通佛义，衣冠士子，咸附咨禀。时依雅门徒，并世典有功，未善佛理。雅乃与康法朗等，以经中事数，拟配外书，为生解之例，谓之格义。及毗浮、昙相等，亦辩格义，以训门徒。雅风采洒落，善于枢机。外典、佛经，递互讲说。与道安、法汰，每披释凑疑，共尽经要。……

法雅“少善”的“外学”，无疑是《老》、《庄》玄学；而他“长通”的“佛义”，则当然也是《般若》之学。当时，《般若》学说虽已日益传开，但人们对它还很不理解，因而接受起来也多有困难。为了让人们易于“生解”，少年时代即已善解《老》、《庄》“外学”的法雅（以及康法朗等），便用人们比较熟悉的《老》、《庄》学说来比附《般若》教义，以“经中”所讲的“事数”名相，来“拟配外书”。这样的讲解方法，就叫做“格义”。所以，所谓“格义”也者，比附者也。而所谓“经中事数”，也就是佛经里所讲的名相法数。《世说新语·文学》里，有这样一段记载：

殷中军被废，徙东阳，大读佛经，皆精解，唯至事数处不解。

这里的“殷中军”，指的是殷浩。《晋书·殷浩传》称：“浩识度清远，弱冠有美名。尤善玄言，与叔父融亮俱好《老》、《易》。”则浩亦玄学中人，先为征西将军庾亮的“记室参军”，“累迁司徒左长史”。东晋康帝（司马岳）时（343－344），拜“建武将军、扬州刺史”。后为中军将军、假节、都督扬、豫、徐、兖、青五州军事，统军北伐；军事失利，为桓温所陷，“废为庶人，徙于东阳之信安县”。“浩虽被黜放，口无怨言，夷神委命，谈咏不辍，……但终日书‘空’，作‘咄咄怪事’四字而已”。《世说》所云，当即指此。那末，“善玄言”、“好《老》、《易》”的殷浩，“被废”之后所“大读”的“佛经”，想必也是《般若》类经典；因为，只有“大读”《般若》，才会“终日书空”。“玄言”、“空”论，本很相近。殷浩对其所读“佛经”，皆能“精解”，“唯至事数处”就“不解”了。可见“事数”确是不大容易理解的。那末，什么是“事数”呢？对此，梁刘孝标作了如下的注释：

事数，谓若五阴、十二入、四谛、十二因、五根、五力、七觉之属（按：属，有本误作“声”）。

刘氏此注，是正确的。佛教的这种专有的词汇里所包含的名相法数，连殷浩这些人尚且难以理解，更何况一般的人。为了让人们对于这种不易理解的“事数”比较地易于“生解”，法雅就想出了一种比附（格义）的办法：“以经中事数，拟配外书。”也就是，用人们比较熟悉的“外书”中所有的一些近似的语言，来解释佛经里所讲的名相法数，这样，人们就比较地容易“生解”了。这种办法，到慧远（下详）时，还在采用。梁《僧传·慧远传》说：

尝有客听讲，难实相义，往复移时，弥增疑昧。远乃引《庄子》义为连类，于是惑者晓然。是后安公特听慧远不废俗

书。

慧远也是以《庄子》之义，“连类”而讲佛家的“实相”义，用这种比附的方法，使“惑者晓然”。因为行之有效，所以道安“特听慧远不废俗书”。于此也就可以知道，所谓“外书”、“俗书”也者，其实就是指的《老》、《庄》一类的书。再有，道安“特听”慧远“不废俗书”，表明道安一般地是不赞成“不废俗书”的。据梁《僧传》卷五《僧先传》（按：先，有本作“光”）记载，道安曾说过：“先旧格义，于理多违。”则表明道安是不赞成“格义”的。而僧先却批评道安说：“且当分析逍遥，何容是非先达！”道安对此又反驳说：“弘赞理教，宜令允惬，法鼓竞鸣，何先何后！”这就是说，在“弘赞理教”的“法鼓竞鸣”中，只要讲的“允惬”就对，说不上什么“先达”与后进。道安所言，是有道理的。因为“格义”之兴，表明了佛教对于玄学的依附与借重，表明了佛教仍未走上独立发展的道路。因此，“格义”之法，权用一时则可，用之久了，就会产生弊端，就会把佛教教义给世俗化了，甚至，就会“以俗乱真”，佛俗混淆。为了维护佛教教义的“纯洁”与正统，为了使佛教能够比较独立地发展，就不宜总是采用“格义”这种办法作为宣扬佛教教义的手段。正因为如此，所以罗什门下就很不以“格义”为然。僧叡所谓“格义迂而乖本”，就是对于“格义”的严肃批评。“格义”之法，不仅“迂”曲，而且“乖本”。可见这种方法，对于佛教正统教义的宣扬是颇为有害的。《喻疑》一文的作者慧叡，也对“恢之以俗义、迂之以配说”的“格义”方法持批评态度（见《祐录》卷五《喻疑》）。而法雅，却是“格义”的倡导者。这一情况表明，“外典、佛经，递互讲说”的法雅，也是一位兼通玄学与《般若》的人；因而他也就是一位佛教尚未走上独立发展时期的较有影响的代表人物。

第二节　支道林

支道林（314—366），不仅是一位名僧，简直是一位名士。《世说新语·言语》和《文学》、《伤逝》等篇里，有关支道林的记载，在十五处以上。于此可见支道林在当时士大夫中间的影响。据梁《僧传》卷四《支遁传》称：

> 支遁，字道林，本姓关氏，陈留人，或云河东林虑人。幼有神理，聪明秀彻。……家世事佛，早悟非常之理。……年二十五出家，每至讲肆，善标宗会，而章句或有所遗，时为守文者所陋。……王洽、刘恢、殷浩、许询、郗超、孙绰、桓彦表、王敬仁、何次道、卫玄度、谢长遐、袁彦伯等，并一代名流，皆著尘外之狎。

在与支道林友好的“名人录”中，应该还有谢安、王濛、王羲之等人。从皆与之“著尘外之狎”的“名人录”中可以想见，支道林完全是一位身披袈裟的名士。《支遁传》还记载：

> 遁尝在白马寺，与刘系之等谈《庄子·逍遥篇》云：“各适性以为逍遥。”遁曰：“不然！夫桀、跖以残害为性，若适性为得者，彼亦逍遥矣。”于是退而注《逍遥篇》。群儒旧学，莫不叹服。

对此，《世说新语·文学》也有如下记载：

> 《庄子·逍遥》篇，旧是难处，诸名贤所可外钻味，而不能拔理于郭、向之外。支道林在白马寺中，将冯太常共语，（《冯氏谱》曰：冯怀，字祖思，长乐人，历太常、护国将军。）因及《逍遥》。支卓然标新理于二家之表，立异义于众贤之外，皆是诸名贤寻味之所不得。后遂用支理。

《世说新语·文学》注里，还扼要介绍了支著《逍遥论》的内容说：

> 支氏《逍遥论》曰：夫逍遥者，明至人之心也。庄生建言人道，而寄指鹏鷃。鹏以营生之路旷，故失适于体外；鷃以在近而笑远，有矜伐于心内。至人乘天正而高兴，游无穷于放浪，物物而不物于物，则遥然不我得；玄感不为，不疾而速，则逍然靡不适。此所以为逍遥也。若夫有欲当其所足，足于所足，快然有似天真，犹饥者一饱，渴者一盈，岂忘烝尝于糗粮、绝觞爵于醪醴哉？苟非至足，岂所以逍遥乎？

《世说》认为，支道林的这种关于“逍遥”的论点，为“向、郭之注所未及”，也就是说，支道林的《逍遥论》，超过了向秀与郭象两位《庄》注大家①。支道林不仅喜爱《老》、《庄》，而且还深好《般若》。《祐录》卷八载有支著《大小品对比要抄序》一篇。从这篇序文中，可以看到支道林对于《般若》的兴趣和见解。序文说：

> 夫《般若波罗蜜》者，众妙之渊府，群智之玄宗，神王之所由，如来之照功。

序文一开头，便显示出了支道林确是一位非常玄学化的《般若》学者。

> 其为经也，至无空豁，廓然无物者也。无物于物，故能齐于物；无智于智，故能运于智。是故夷三（解）脱② 于重玄，齐万物于空同，明诸佛之始，尽群灵之本无，登十住之妙阶，趋无生之径路。何者耶？赖其至无，故能为用。

---

① 关于郭、向的《逍遥义》，《世说新语·文学》注中，也作了如下介绍：“向子期、郭子玄《逍遥义》曰：夫大鹏之上九万尺，鷃之起榆枋；小大虽差，各任其性，苟当其分，逍遥一也。然物之芸芸，同资有待，得其所待，然后逍遥耳。唯圣人与物冥而循大变为能，无得而常通，岂独自通而已。又从有待者不失其所待，不失则同于大通矣。”则其立论，与支说确似小有不同。

② “三解脱”，说法不一，一般是指：自性解脱，智慧解脱，方便解脱。亦多说为：空、无相、无愿。

“空豁”、“至无”、“齐物”、“重玄”、“本无”，如此等等，语言与思想，都属于《老》、《庄》玄学。可见支道林完全是以玄学观点来理解《般若》的。

夫无也者，岂能无哉？无不能自无，理亦不能为理，理不能为理，则理非理矣；无不能自无，则无非无矣。是故妙阶则非阶，无生则非生，妙由乎不妙，无生由乎生。

从“无不能自无”这一命题看来，支道林似乎还没有把“无”看做是至极的东西。而所谓“妙由乎不妙”、“无生由乎生”的说法，倒也是符合“此有故彼有”的“因缘生法”这一基本原理的（当然，也是符合《老子》所谓“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾”〔《老子》第二章〕的原则的）。

何则？至理冥壑，归乎无名，无名无始，道之体也。

这里，又把“无名”（其实应该是“无”）说成是“道之体”了。这其实又是对于《老子》（第一章）“无，名天地之始”的不准确的抄袭。

理冥则言废，忘觉则智全。

这也就是所谓“得意忘言”、“无知而无所不知”之意。它既含有《般若》的思想，也含有《老》、《庄》的观点。

若存无以求寂，希智以忘心，智不足以尽无，寂不足以冥神。何则？故有存于所存，有无于所无，存乎存者，非其存也；希乎无者，非其无也。何则？徒知无之为无，莫知所以无；知存之为存，莫知所以存。希无以忘无，故非无之所无；寄存以忘存，故非存之所存。莫若无其所以无，忘其所以存。忘其所以存，则无存于所存；遗其所以无，则忘无于所无。忘无故妙存，妙存故尽无；尽无则忘玄，忘玄故无心。然后二迹无寄，无、有冥尽。

这一段玄谈妙论，既是在宣讲《般若》教义，又是在述说《老》、

《庄》思想。

是以诸佛因般若之无始，明万物之自然！众生之丧道，溺精神乎欲渊。悟群俗以妙道，渐积损以至无；设玄德以广教，守谷神以存虚；齐众首于玄同，还群灵乎本无！

这一段话，除了“诸佛”、“般若”、“众生”这几个字之外，简直完全是在讲《老》、《庄》。而最后“还群灵乎本无”这句话又表明，支道林不仅主张“即色”，而且主张“本无”。

夫至人也，揽通群妙，凝神玄冥，虚灵响应，感通无方，建同德以接化，设玄教以悟神，述往迹以搜滞，演成规以启用。或因变以求通，事成而化息；适任以全分，分足则教废。故理非乎变，变非乎理；教非乎体，体非乎教。故千变万化，莫非理外，何神动哉？以之不动，故应变无穷；无穷之变，非圣在物；物变非圣，圣未始于变。故遗教兴乎变，理滞生乎权，接应存物，理致同乎归。……约文以领玄，领玄则易通。

向往“至人”，期于“领玄”，支道林确也是一位身披袈裟的玄学家。

如前所述，在《般若》学的“六家七宗”里，支道林是“即色”宗的倡导者。《世说新语·文学》注里，引述《支道林·集妙观章》中关于“即色”之义说：

夫色之性也，不自有色，色不自有，虽色而空。故曰：色即为空，色复异空。

因为支道林只看到“色不自有”，所以是“空”，而未看到色性本空、亦即色之“性空”。特别是，《般若》讲的，是“色即是空”，“色不异空”，而支道林却说“色复异空”。这表明，他对于《般若》“性空”之义，理解得还不够深透。所以，他的“即色”论，受到了僧肇等人的批驳。关于支道林的《即色论》，《世说新语·文学》里，还记载了如下一个故事：

支道林造《即色论》。……论成，示王中朗（坦之），中朗都无言。支曰："默而识之乎？"……王曰："既无文殊，谁能见赏。"

王坦之讲的，乃《维摩经》里的故事：维摩病了，释迦派遣文殊前往问疾。在问疾的过程中，大家各自申述对于"入不二法门"的见解，最后文殊问维摩究竟怎样才算是真的"入不二法门"？维摩"默然"。文殊非常赞叹地说：这才真是"入不二法门"。王坦之的默然"无言"，表示他在以维摩自居。而支道林还要对此加以追问，表明他没有理解王之"无言"的深意，所以王便不无感慨地说："既无文殊，谁能见赏！"意思是说：他王坦之虽已具有维摩的高超意境，可惜你支道林却还没有文殊那样的智慧，所以对他的"无言"，竟不理解。这等于使支道林讨了个没趣。

由于支道林浑身浸透了"玄"气，所以孙绰在其《道贤论》里把他比做向秀，说：

支遁、向秀，雅当《庄》、《老》，二子异时，风好玄同。（梁《僧传·支遁传》）

孙绰还赞扬支道林说：

支道林者，识清体顺，而不对于物；玄道冲济，与神情同任。此远流之所以归宗，悠悠者所以未悟也①。（同上）

孙绰对于支道林，可谓推崇之至。梁《僧传·支遁传》还记载，支道林曾为其所住寺僧立《座右铭》说：

……人生一世，涓若露垂，我身非我，云云谁施？达人怀德，知安必危，寂寥清举，濯累禅池，谨守明禁，雅玩玄规，绥心神道，抗志无为。……空同五阴，虚豁四肢，非指

① 慧皎说这一段话是孙绰的《喻道论》所"云"。但检阅收入《弘明集》卷三里的孙绰的《喻道论》，却并没这段文字。或者，僧祐收编的《喻道论》，已非全文；或者，慧皎把《道贤论》误为《喻道论》了。

喻指，绝而莫离，妙觉既陈，又玄其知，宛转乎任，与物推移，过此以往，勿思勿议。

《铭》文意境，确是很“豁达”的。但在《世说新语·言语》里，却又记载了支道林的如下轶事：

支道林常养数匹马。或言道人畜马不韵。支曰：“贫道重其神骏！”①

可见，支道林，原来也是一个“口中说空，行在有中”的人。

梁《僧传·支遁传》说：

（支道林）乃注《安般》、《四禅》诸经，及《即色游玄论》、《圣不辩知论》、《道行旨归》、《学道诫》等。追踪马鸣，蹑影龙树。

又说：

凡遁所著文翰，集有十卷，盛行于世。②

支道林死于东晋废帝（司马奕）太和元年（366），年五十三。支道林死后，戴逵“行经遁墓，乃叹曰”：

德音未远，而拱木已繁，冀神理绵绵，不与气运俱尽耳。（梁《僧传·支遁传》）

于此可见，当时士林对于支道林是如何的敬慕与怀念。

第三节　于法兰

于法兰（生卒年月不详），也是玄学中人。梁《僧传》卷四《于法兰传》称：

---

① 《僧传》则谓：尝有遗遁马者，遁受而养之。时或有讥诸，遁曰：“爱其神骏，聊复畜耳。”则马，乃系别人赠送者。

② 汤《史》第二分第九章《释道安时代之般若学·支道林之即色义》里，列出了一个比较详细的支道林的著作目录，可以参阅。

于法兰，高阳人。少有异操，十五出家，便以精勤为业。研讽经典，以日兼夜；求法问道，必在众先。迄在冠年，风神秀逸，道振三河，名流四远。性好山泉，多处岩壑。

这表明，少年出家的于法兰，勤于学经、问道，因而在青年时代，就已经很有名气了。“性好山泉，多处岩壑”，又表明法兰且具有“隐士”的风度。

时人以其风力，比庾元规；孙绰《道贤论》，以比阮嗣宗。《论》云：“兰公遗身，高尚妙迹，殆至人之流。阮步兵傲独不群，亦兰之俦也。”

庾元规，就是庾亮。《晋书·庾亮传》称：

庾亮，字元规。……亮美姿容，善谈论，性好《庄》、《老》；风格峻整，动由礼节，……时人皆惮其方俨，莫敢造之。

庾亮以外戚（亮为东晋明帝司马绍之后——明穆庾皇后之兄），官至中书令，位列三公（司空。死后赠太尉），乃豪门世族。却“善谈论”，“好《庄》、《老》”，为人“坦率行己”（《晋书·庾亮传》）。“时人”以法兰比庾亮，则表明庾亮这个豪门显宦，亦玄学中人。

孙绰则把于法兰比做阮籍（因籍曾为步兵校尉，故人称之为“阮步兵”），以为阮籍“傲独不群”，也是法兰之流亚；则其实又是以阮籍比法兰。阮籍为“竹林七贤”之一，以法兰比阮籍，表明在孙绰看来，法兰也是玄学中人。孙绰还认为，法兰“殆至人之流亚”，则尤可想见法“玄化”程度之深。

梁《僧传·于法兰传》还说：

居剡少时，怆然叹曰：“大法虽兴，经道多阙，若一闻圆教，夕死可也。”乃远适西域，欲求异闻。至交州遇疾，终于象林。

这说明法并不以已经学得的佛法为满足，为了寻求“圆教”（不知

法兰所谓的“圆教”，究指何种教义），誓志求法，结果志未得酬，而身死他乡。亦可谓“为法亡躯”者矣。法兰死后，支道林曾为之追立像赞，说：

于氏超世，综体玄旨，嘉遁山泽，……

“综体玄旨”，一句话概括了于法兰作为玄学化的义学沙门的特点与本质。

第四节　于法开

于法开，“不知何许人”（梁《僧传》卷四《于法开传》），为于法兰弟子。梁《僧传·于法开传》）说：

深思孤发，独见言表。善《放光》及《法华》。……每与支道林争即色空义。

说明法开也是一位《般若》学者（他必然是以“善”《放光》者而“善”《法华》），而且不同意支道林的“即色”义。

至哀帝时，累被征诏，乃出（按：出，疑当作“进”）京讲《放光》经。凡旧学抱疑，莫不因之披释。讲竟，辞还东。帝恋德殷勤，倏钱、绢及步舆，并冬、夏之服。谢安、王文度，悉皆友善。

“累被征诏”，表明法开同帝室的关系是相当密切的。与谢、王等“悉皆友善”，又表明法开既预名流，也是官场中人。

《世说新语·文学》记载：

于法开始与支公争名，后精（按：精，疑为“情”字之误）渐归支，意甚不忿，遂遁迹剡下。

于法开因与支道林争“即色”义而至“争名”（而为了同支“争名”，还特意派弟子去对正在讲《小品》的支道林进行刁难）；则于法开虽口讲“空”经，却意在有中。其为人也，并不“高雅”。

上引《世说新语》原文的末尾，还有刘孝标如下的注文：

《名德沙门题目》（按：疑即孙绰的《道贤录》）曰："于法开才辨纵横，以数术弘教。"《高逸沙门传》曰："法开初以义学著名，后与支遁有竞，故遁居剡县（今浙江嵊县），更学医术。"

本为"义学"，因与人争名不胜，便弃而学医，冀以医名。于法开的胸怀、意境，确乎是并不豁达的。梁《僧传·于法开传》还有如下记载：

或问："法师高明刚简，何以医术经怀？"答曰："明六度以除四魔[①]之病，调九候以疗风寒之疾，自利利人，不亦可乎？"

一代名僧，弃佛行医，实在是"不务正业"。而他还要来一番自我解嘲，实在是愈辩愈陋。

如上所述，在《般若》学的"六家七宗"中，于法开是"识含"宗的创立者。学讲《般若》，而宗标"识含"，表明他确实没有透彻《般若》"性空"的学说。孙绰说："才辩纵横，以数术弘教，其在开公乎？"（梁《僧传·于法开传》）"以数术弘教"，就是以行医来"弘教"。作为"义学沙门"说来，于法开是很不精纯的。

第五节　于道邃

梁《僧传》卷四《于道邃传》称：

于道邃，敦煌人，少而失荫，叔亲养之。……至年十六出家，事兰公为弟子。学业高明，内外该览。善方药，美书札，洞谙殊俗，尤巧谈论。

① 即：烦恼魔，五阴魔，生死魔，天魔（波旬）。亦称"四怨"。

则道邃亦法兰弟子，而且相当博学。

性好山泽，在东多游履名山。为人不屑毁誉，未尝以尘迹经抱。

则道邃的胸襟，似较法开宽阔些。

后随兰适西域，于交趾遇疾而终，春秋三十有一矣。

可知法兰首途西域，是有道邃与之同行的。而师弟两人，并病死他乡。道邃死时，年仅三十一，而立之年，遽然病故，亦殊可惜。道邃死后，支道林为著《铭赞》，说：

英英上人，识通理清，朗质玉莹，德音兰馨。（梁《僧传·于道邃传》）

可谓赞赏备至。竺法护亦称道道邃“高简雅素，有古人风”，而且堪为“大法梁栋”（同上）。评价也是很高的。

在《般若》学的“六家七宗”中，于道邃是“缘会”义的倡导者。因其主张“缘会故有”，“缘散即无”——“缘散”方“无”，显然有违于“缘起性空”的教义。所以，道邃的这一主张，受到了正统的《三论》学者的批评。

梁《僧传·于道邃传》说：

孙绰以邃比阮咸。或曰：“咸有累骑之讥，邃有清冷之誉，何得为匹？”孙绰曰：“虽迹有洼隆，高风一也。”

阮咸，系阮籍之侄，亦“竹林七贤”之一。所谓“累骑之讥”，据《晋书·阮籍传》附《阮咸》里记载：

咸任达不拘，……素幸姑之婢，姑当归于夫家，初云留婢，既而自从去。时方有客，咸闻之，遽借客马追婢，既及，与婢累骑而还。论者甚非之。

无行之辈，也称“高风”；以邃比咸，并不荣光。不过，从《僧传》所说道邃“为人不屑毁誉，未尝以尘迹经抱”看来，则于道邃者，确乎是玄化僧人中情操较为“雅素”者。

两晋时代，“义学”而玄化者，为数很多，远不止上述几人。不过，仅从以上几人中即可以看出，魏晋玄风，确乎很盛。以致当时弘传佛教、特别是《般若》之学者，几乎无不同玄学交涉。或者，“格义”以比附，援玄入佛，以佛附玄；从而在“理论”上使《般若》之学玄学化，以致使人们一时难以分清究竟何者是《般若》？何者是玄学?！或者，“义学”而侧身于名士之林，他们相互酬唱，亲密无间，一时间，大批“义学”，简直都成了身披袈裟的名士。从而在践履上使许多名僧名士化，以致使人们一时几乎分不清楚究竟谁是僧人？谁是名士?！孙绰之以某些“义学沙门”与“竹林七贤”相比拟，正说明了两者之间的彼此难分。这种情况标志着，晋代佛教，虽较汉魏已有了发展，但还没有完全摆脱对于中国传统思想的依附（之所以简介上述几名“义学”僧人的玄化情况，其用意也正说明这一点），还没有走上独立（相对地来说）发展的道路。而作为自成统系的中国佛教说来，它只有走上独立发展的道路，才能以“中国佛教”的面貌展现在人们的面前。而为了完成这一历史进程，它还须遵循着历史发展的规律继续前进着。

第十一章　道安及其思想

第一节　道安行履

道安(314[1] —385)，是早期中国佛教思想史上具有广泛影响的一代名僧。《祐录》(卷一五)和梁《僧传》(卷五)都立有《道安传》。梁《僧传·道安传》称：

> 释道安，姓卫氏，常山扶柳人也。家世英儒，早失覆荫，……年七岁读书，再览能诵，乡邻嗟异。

"家世英儒"，表明道安也是世家出身。"七岁读书，再览能诵"，说明道安天资聪敏。

> 至年十二出家，神性聪敏，而形貌甚陋，不为师之所重。驱役田舍，至于三年，执勤就劳，曾无怨色，笃性精进，斋戒无阙。数岁之后，方启师求经。

剃度师以貌取人，致使少年出家的道安，几年之中，唯服劳役，未能钻研佛经。后来，于劳役中两次读经，均能即时成诵。

> 师大惊而敬异之。后为受具戒，恣其游学。至邺，入中寺，遇佛图澄，澄见而嗟叹，与语终日。众见形貌不称，咸共轻怪。澄曰："此人远识，非尔俦也。"因事澄为师。

---

① 此据陈著《释氏疑年录》。汤《史》则谓道安生于西晋怀帝司马炽永嘉六年(312)，"314"，则为西晋愍帝司马邺建兴二年。

从此，道安作了深通幻术的佛图澄的弟子。

澄讲，安每复述。……时人语曰：漆道人，惊四邻。

自此，道安即已崭露头角。

后避难，潜于护泽（按：今山西晋县境），大（按：大，有本作"太"，误）阳（按：今属山西）竺法济、并州友昙讲《阴持入经》，安后从之受业。顷之，与同学竺法汰（按：汰，亦佛图澄弟子）俱憩飞龙山。……安后于太行恒山创立寺塔。改服从化者，中分河北！

"改服从化者，中分河北！"于此可以想见，此时的道安，已经成为声誉卓著、影响很大的名僧了。

至年四十五，复还冀部①，住受都寺，徒众数百，常宣法化。时石虎死，彭城王（石遵）嗣立，遣中使竺昌蒲请安入华林园，广修房舍。安以石氏之末，国运衰危，乃西适牵口山（按：在邺西北）。迄冉闵之乱，人情萧索。安谓其众曰："今天灾旱蝗，寇贼纵横，聚则不立，散则不可。"遂复率众入王屋、女林山。顷之，复渡河依陆浑（按：属河南境），山栖木食修学。

以上，是道安行履中的第一时期——颠沛流离的时期。这个时期里②，道安辗转活动于山西、河北一带③，讲、注经典，研习禅观，可算上为下一阶段"大弘法化"的酝酿、预备时期。

俄而慕容儁逼陆浑，遂南投襄阳。行至新野，谓徒众曰：

---

① 汤《史》第二分第八章《释道安》此下有一夹注谓："冀部疑冀都之误。按石虎时，冀州治于邺。慕容儁平冉闵，冀州又徙理信都。安公未曾至信都。此云还冀部，疑即再至邺都也。"（页195）则"冀部"似应为"邺都"之误。

② 从道安依其剃度师受"具戒"时（按照佛教年二十"受具"的律制，则道安受"具戒"的时间，约在东晋成帝司马衍咸和九年即334年左右）算起，至五十一岁时（东晋哀帝兴宁三年，365）南投襄阳，前后共约三十几年。

③ 汤《史》谓："盖安公……恰逢世乱。其在河北，移居九次，其颠沛流离不遑宁处之情，可以想见。"（上册，页199）

"今遭凶年，不依国主，则法事难立。又教化之体，宜令广布。"咸曰："随法师教。"乃令法汰诣扬州，曰："彼多君子，好尚风流。"

关于道安要法汰赴扬州一事，梁《僧传》卷五《竺法汰传》里，也有如下一段记载。

竺法汰……与道安避难，行至新野，安分张徒众，命汰下京。临别，谓安曰："法师仪轨西北，下座弘教东南，江湖道术，此焉相望矣。至于高会净国，当期之岁寒耳。"于是分手，泣涕而别。乃与弟子昙壹、昙貳等四十余人沿江东下，……

梁《僧传·道安传》继续说：

法和入蜀，山水可以修闲。安与弟子慧远等四百余人渡河，……

道安所谓"不依国主，则法事难立"的名言，就是在这次南行途中提出来的。这两句话，既是对于佛教传播以来的基本总结，又是佛教赖以传播的根本原则。它非常清楚地概括出了"神圣"的佛教对于统治阶级的依附关系。关于道安南下，新野分众一事，《世说新语·赏誉》(下)"竺法汰"条下的刘孝标注中，也曾言及之：

车频《秦书》曰：释道安为慕容晋（按："晋"字或误）所掠，欲投襄阳，行至新野，集众议曰："今遭凶年，不依国主，则法事难举。"乃分僧众，使竺法汰诣扬州，曰："彼多君子，上胜可投。"法汰遂渡江，至扬土焉。

而道安"既达襄阳，复宣佛法"。从此，道安进入了他的行履的第二时期——襄阳弘化时期。

道安在襄阳的十五年（365—379）中，集中精力，弘传佛教。当时，襄阳还是东晋领土，地处南北要冲，不少名士学者，也都集中在这里。道安到了襄阳之后，自然也同不少名流、显要有了

交往。

四方学士，竞往师之。时征西将军桓朗子[1]镇江陵，要安暂往。朱序[2]西镇，复请返襄阳，……安以白马寺狭，乃更立寺，名曰檀溪，……大富长者，并加赞助，建塔五层，起房四百。……

学士归仰，当道护持。从此，道安算是在相当优裕的环境中安定了下来。

时襄阳习凿齿，锋辩天逸，笼罩当时。其先，藉安高名，早已致书通好。

《晋书·习凿齿传》称：

习凿齿，字彦威，襄阳人也。宗族富盛，世为乡豪。凿齿少有志气，博学洽闻，以文笔著称。

则习凿齿者，乃襄阳豪富。道安还在北方时，习因"藉安高名"，便"早已致书通好"。据《弘明集》卷一二所载习凿齿《与释道安书》称：

兴宁三年，四月五日，凿齿稽首和南：承应真履正，明白内融，慈训兼照，道俗齐荫。宗虚者悟无常之旨，存有者达外身之权。清风藻于中夏，鸾响厉乎八冥，玄味远猷，何荣如之。弟子闻不终朝而雨六合者，弥天之云也；弘渊源以润八极者，四大之流也。彼直无为降而万物赖其泽，此本无心行而高下蒙其润。况哀世降步，愍时而生，资始系于度物，明道存乎练俗；乘不疾之舆以涉无远之道，命外身之驾以应

① 桓豁，字朗子，东晋成帝、孝武帝时人。先为"建威将军，新野、义成二郡太守"，"督沔中七郡军事"；后"迁征西将军"、"征西大将军、开府"（《晋书·桓彝传》附《桓豁》）。

② 朱序，字次伦，死于孝武帝司马曜太元十八年（393）。孝武帝宁康（373—375）初，"拜使持节、监沔中诸军事、南中郎将、梁州刺史，镇襄阳。"（《晋书·朱序传》）

十方之求；而可得玉润于一山、冰结于一谷，望阆风而不回仪，措此世而不诲度者哉?!

且夫自大教东流，四百余年矣。虽藩王、居士时有奉者，而真丹（按：即震旦——中国）宿训，先行上世，道运时迁，俗未会悟；藻悦涛波，下士而已。……上考圣达之诲，下测道行之验，深经普往，非斯而谁！怀道迈训，舍兹孰降？是以此方诸僧，咸有倾想①：目欣金色之瑞，耳迟无上之藏（按：藏，有本作"箴"）。老幼等愿，道俗同怀，系咏之情，非常言也。若庆云东徂，摩尼回曜，一蹑七宝之座，暂视（按：视，梁《僧传·道安传》引文作"现"）明誓（按：誓，梁《僧传·道安传》引文作"哲"）之灯，雨甘露于丰草，植梅檀于江湄，则如来之教复崇于今日，玄波逸响（按：逸响，梁《僧传·道安传》引文作"溢漾"），重荡濯（按：梁《僧传·道安传》引文无"濯"字）于一代矣。不胜延豫，裁书致心意之蕴积。……

这封写于东晋哀帝兴宁三年（365）四月五日（也正是道安正要动身南下之时）的书信的中心意思，除对道安表示由衷的敬仰之情外，就是恳请道安南下。

及闻安至止，即往修造。既坐，称言："四海习凿齿！"安曰："弥天释道安！"②

不久，习凿齿并致书谢安，称道道安说：

来此见释道安，故是远胜，非常道士。师徒数百，斋讲

① 梁《僧传·道安传》引文作："法师任当洪范，化洽深幽，此方诸僧，咸有思慕。"

② 汤《史》谓："按习与安书有曰：'弟子闻天不终朝而雨六合者，弥天之云也。弘渊源以润八极者，四大之流也。'云云。僧传故事，疑本由此文演化而成。"（上册，页206）汤老此说，很有可能。

不倦。无变化伎术可以惑常人之耳目，无重威大势可以整群小之参差，而师徒肃肃，自相尊敬，洋洋济济，乃是吾由来所未见。其人理怀简衷，多所博涉，内外群书，略皆遍睹；阴阳算数，亦皆能通。佛经妙义，故所游刃。……恨足下不同日而见！

"无变化伎术可以惑常人之耳目，无重威大势可以整群小之参差"这两句话，非常重要。它表明：道安既不靠幻术惑众，又不以权势压人，而全靠道德学问以律己、教人。道安之为人，确是与众不同的。道安到达襄阳后，"高平郗超，遣使遗米千斛，修书累纸，深致殷勤"。按《晋书·郗鉴传》附《郗超》（按鉴，乃超之祖父）内称：

超，字景兴，一字嘉宾。少卓荦不羁，有旷世之度，交游士林，每存胜拔。善谈论，义理精微。愔（按：超父。《晋书》称：愔有"三子：超、融、冲。超最知名。"）事天师道，而超奉佛。愔（《按：官至冠军将军，拜司空不受；死后赠侍中，司空）又好聚敛，积钱数千万。尝开库，任超所取。超性好施，……

郗超亦官至中书侍郎、宣威将军。像郗超这样的官僚、豪富为道安作"外护"，则对道安的专心弘化自然是有很大帮助的。不仅豪绅给道安以慷慨的赞助，连东晋皇帝也向道安表示殷勤之意。梁《僧传·道安传》称：

晋孝武皇帝，承风钦德，遣使通问，并有诏书曰："安法师器识伦通，风韵标朗，居德训俗，徽绩兼著。岂直规济当今，方乃陶津来世。俸给一同王公，物出所在。"

出家僧人，竟能享有同"王公"一样的"俸给"。可以想见当时道安受到了何等的优遇。而"物出所在"，却又说明了：这"一同王公"的"俸给"，并不是从国库里支拨的，而是就地筹措，直接取

自当地的人民群众。司马曜原来是在慷人民之慨。

安在樊沔十五载，每岁常再讲《放光般若》，未尝废阙。道安在襄阳的十五年（365—379），从中国佛教思想史上说来，可说是他最有建树的十五年。在这十五年当中，他不仅每年讲两遍《放光般若》，而且还从事于注述等等各种宗教学术活动，并且都取得了影响很大的成果（下详）。可以说，这一时期，是道安一生中业绩卓著的时期。

东晋孝武帝太元四年（379）苻丕攻陷襄阳，道安与守将朱序等人一起被致之长安。据梁《僧传》卷六《慧远传》的记载，在道安离开襄阳之前，又一次“分张徒众”：

> 伪秦建元九年（按：据《晋书·载记一三·苻坚上》的记载，为“太元四年，……苻丕陷襄阳。”则应为建元十五年，379），秦将苻丕冠并襄阳。道安为朱序所拘，不能得去，乃分张徒众，各随所之。临路，诸长德皆被诲约，远不蒙一言。远乃跪曰：“独无训勖，俱非人例。”安曰：“如汝者，岂复相忧！”远于是与弟子数十人，南适荆州，……

从这段旨在褒扬慧远的记载中，使我们知道，继在新野“分张徒众”之后，在道安去长安之前，又第二次在襄阳“分张徒众”。道安“护念”徒众的心情，可谓殷切之甚。

道安至长安，从此进入了他的行履的第三个时期——长安译经时期。这一时期，共约六七年（379—385）。梁《僧传·道安传》称：

> 苻坚素闻安名，每云襄阳有释道安，足神器（按：《祐录·道安传》作“是名器”），方欲致之，以辅朕躬。后遣苻丕南攻襄阳，安于朱序，俱获于坚。坚谓仆射权翼曰：“朕以十万之师取襄阳，唯得一人半。”翼曰：“谁耶？”坚曰：“安公一人，习凿齿半人也。”

于此可见苻坚对于道安的推重。

（道安）既至，住长安五重寺，僧众数千，大弘法化。

对道安说来，条件也是相当优越的。《晋书·载记一四·苻坚下》里，还有如下记载：

（苻坚）游于东苑，命沙门道安同辇。权翼谏曰："臣闻天子法驾，侍中陪乘，清道而行，进止有度。三代末王，或亏大伦，适一时之情，书恶来世。……道安毁形贱士，不宜参秽神舆。"坚作色曰："安公道冥至境，德为时尊，朕举天下之重，未足以易之。非公与辇之荣，此乃朕之显也。"命翼扶安升辇。

于此可见苻坚对于道安是多么的钦重。道安在长安期间，积极致力于译事。梁《僧传·道安传》称：

安既笃好经典，志在宣法，所请外国沙门僧伽提婆、昙摩难提及僧伽跋澄等，译出众经百余万言。①

此外，道安还"常与沙门法和② 诠定音字，详核文旨，新出众经，于是获正"。道安在赞助译经的同时，仍还致力于讲经。如他自己所说的：

昔在汉阴，十有五载，讲《放光经》，岁常再遍。及至京师，渐四年矣，亦恒岁二，未敢堕息。（《祐录》卷八《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》）

道安可谓殷勤为法了。由于道安"外涉群书，善为文章，长安中衣冠子弟为诗赋者，皆依附致誉"（《祐录·道安传》）。以致流行谚语说："学不师安，义不中难。"

---

① 汤《史》第二分第八章《释道安·道安在长安与译经》中，比较详细地记载了道安译经的"始末"，可以参阅。

② 梁《僧传》卷五有《法和传》，谓："释法和，荥阳人也，少与安同学，以谦恭知名。善能标明论纲，解悟疑滞。……后与安公详定新经，参正文义。"

道安死于苻秦建元二十一年（东晋孝武帝太元十年，385），二月八日，终年七十二岁①。

《祐录》卷九《增一阿含序》里说："有外国沙门昙摩难提者，……以秦建元二十年来诣长安，武威太守赵文业令出焉。佛念译传，昙嵩笔受，岁在甲申（按：即建元二十年）夏出；至来年（按：即建元二十一年）春乃讫。……余与法和共考正之，……四十日乃了。"死于是年二月八日的道安，既参预了《僧一阿含》的翻译，又为这部经撰写序文。道安真可谓"为法亡躯"了！孙绰说："释道安博物多才，通经名（按：名，似应作"明"）理"（梁《僧传·道安传》）。又为之赞说："物有广赡，人固多宰，渊渊释安，专能兼倍，飞声汧陇，驰名淮海。形虽草化，犹若常在。"（同上）可谓颂扬备至了。

第二节　道安思想

要想探索道安的思想，必然要涉及道安的著述。梁《僧传·道安传》说道安共有各种经注"凡二十二卷"。本书关于道安著述，除上文已经列出的八种（内经注六种、七卷，论文两篇）之外，现再就《祐录》卷五《新集安公注经及杂经志录》中所著录道安的

---

① 此据梁《僧传·道安传》。汤《史》谓道安于"晋孝武帝太元之十年（385），二月八日，卒于长安，年七十四"（页196）。终年，与梁《僧传》同（太元十年二月八日）；生年，上推二年，即晋永嘉六年（312—385）。汤《史》称："……而道安作《四阿含暮抄序》及《毗婆沙序》，均有'八九之年'即年七十二岁之语。考其时约为二经之出，乃自建元十八年八月至十九年八月。二序之作，或均在建元十九年中，皆自言七十二岁。如安公死于二十一年二月，则实七十四岁。"（页193）查：道安为"建元十九年……四月出，至八月二十九日乃讫"的《毗婆沙》作《序》时说过"恨八九之年，方窥其牖耳"（《祐录》卷一〇）；而在为"壬午之岁（按：为建元十八年）八月至冬十一月乃讫"的《阿含暮抄》作《序》时，却也说"但恨八九之年，始遇斯经"（《祐录》卷九）。则道安所云，或系泛说而已。

著述，列之如下：

《大十二门注》二卷①

《小十二门注》一卷

《了本生死经注》一卷

《密迹金刚经甄解》一卷

《持心梵天经甄解》一卷

《贤劫八万四千度无极经解》一卷

《人本欲生经撮解》一卷

《安般守意经解》一卷

《阴持入经注》二卷

《大道地经注》一卷

《十法句义杂解》一卷

《义指注》一卷

《九十八结解》和《约通解》共一卷

《三十二相解》一卷

《三界诸天录》一卷

《经录》② 一卷

《答法汰难》二卷

《答法将难》一卷

《西域志》一卷

以上共二十种，凡二十二卷（《祐录》谓“凡二十七卷”），内共有经注十一种，十三卷。此外，在《祐录》里，还载有道安所

① 《祐录》在此前面，还著录的有“《光赞折中解》一卷、《光赞抄解》一卷”等六种，因上文已列举，这里从略。

② 《祐录》谓：“此土众经，出不一时，自孝灵光和已来，迄今晋康宁（按：“康宁”，当系“宁康”之误）二年，近二百载，值残出残，遇全出全，非是一人，卒难综理。为之录一卷，今有。”

撰各种经序十五篇，其目录如下：

《安般经序》

《阴持入经序》

《人本欲生经序》

《了本生死经序》

《十二门经序》

《大十二门序》（以上，《祐录》卷六）

《道行经序》

《合〈放光〉、〈光赞〉随略解序》（以上，《祐录》卷七）

《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》（《祐录》卷八）

《增一阿合序》（《祐录》卷九）

《道地经序》

《十法句义经序》

《阿毗昙序》

《鞞婆沙序》（以上，《祐录》卷一〇）

《比丘大戒序》（《祐录》卷一一）

从上述各种经注和经序的目录中，可以清楚地看到，道安钻研佛教的范围，是很广的，大小、空有、经律论，他都进行研究；因而，他的思想，当必也是不拘一格的。现在，由于道安的各种佛经注述已看不到，所以只能从《祐录》所载的经序中，对道安的思想作一些大致的探索。从有关的序文中看来，道安的思想，概括起来，主要有以下几个方面：

其一，《般若》思想。

虽然道安的研究范围很广，思想不拘一格，但是，他所侧重的却是《般若》。他在襄阳（十五年）、长安（六七年）的二十几年中，每年都要讲两遍《放光般若》，这就清楚地反映出他的专心所在；因而道安思想的主要方面，必然也就在于《般若》。

道安在《道行经序》里说：

大哉智度！万圣资通，咸宗以成也。地合日照，无法不周。不恃不处，累彼有名。既外有名，亦病无形，两忘玄漠，泊然无主，此智之纪也。……由此论之，亮为众圣宗矣！何者？执道御有，高卑有差，此有为之域耳，非据真如、游法性冥然无名也；据真如、游法性冥然无名者，智度之奥室也。……（《祐录》卷七）

语言是非常《老》、《庄》化的，但颂扬“智度”（般若）之深意，却显然溢于言表。“万圣资通，咸宗以成”，“般若”之为义，真可谓大矣哉！其“执道御有，高卑有差”者，仍都囿于“有为之域”，而尚未入于“无为”之境；只有“据真如、游法性”而臻于“冥然无名”之境者，方才是升入“智度之奥室”。这里，道安用了“据真如、游法性”的说法，非常值得玩味。“真如”而可“据”，这就意味着，道安所理解的“真如”，还不完全同于《般若》之“性空”，所以他只说它是“冥然无名”，而不说是“冥然无性”（无体）。由此可知，道安所谓的“真如”，已很近乎大乘有宗的“真如”。至于所谓“游法性”，则亦即大乘有宗通常所说的优游于“真如性海”（“法性”和“真如”，原是含义相同而称谓小异的词汇），其意义与《般若》空宗的“性空”，亦有所不同。

般若波罗蜜者，无上正真道之根也。正者等也，不二入也。等道有三焉：法身也、知也、真际也。故其为经也，以如为始，以法身为宗也。如者尔也；本末等尔，无能令不尔也。佛之兴灭，绵绵常存，悠然无寄，故曰如也。法身者一也，常净也。有无均净，未始有名，故于戒则无戒无犯，在定则无定无乱，处智则无智无愚，泯尔都忘，二三尽息，皎然不缁，故曰净也，常道也。真际也，无所著也。泊然不动，湛尔玄齐，无为也，无不为也；万法有为而此法渊默，故曰

无所有者是法之真也。……何者？痴则无往而非徼，终日言尽物也，故为八万四千尘垢门也；慧则无往而非妙，终日言尽道也，故为八万四千度无极也。所谓执大净而万行正，正而不害妙乎大也。……(《祐录》卷七《合〈放光〉、〈光赞〉随略解序》)

"般若波罗蜜"，为"无上正真道之根"，可见"般若"是多么的重要。这里，道安又提出了"如"、"法身"、"真际"这三个逻辑范畴。道安以"尔"训"如"，所谓"本末等尔"、"无能令不尔"，也正是所谓"法尔如是"(本来就是这样)的意思。值得注意的，是"绵绵常存"、"悠然无寄"的释义。既谓"绵绵常存"，自非空无所有。正因为"绵绵常存"，所以才有"真如"可"据"。

道安以"一"和"常净"来训释"法身"；而且说，"皎然不缁"、洁然"常净"的"法身"，是"常道也"。可见道安所谓的"法身"，也非空无所有的。本来，在佛教思想史上，"法身"一词的含义，是有一个演变过程的。起初，小乘佛教，有时也讲"法身"，那里指的是佛陀遗教，即以"法"为"身"(这里，"身"，依止义)；它与后来大乘佛教(尤其是大乘有宗)所讲的"法身"，迥然不同。大乘空宗所讲的"法身"，和他们所讲的"真如"一样，其实就是指的"性空"。"因缘所生法，我说即是空"。"空"，是空宗最高的逻辑范畴。当然，空宗所讲的"空"，并非顽空或"断灭空"，而是"性空"，亦即"缘起性空"——"缘起有，自性空"。宇宙万有，都因众缘和合而有(即所谓"缘起"——因众"缘"而生"起")，所以都是没有可以独立存在的"体性"的，就这个意义上，说它们都是"空"的。同时，"缘起有"，则非"断"灭；"自性空"，则非"常"存；非"断"、非"常"，又称"中道"。《中论》所谓"因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义"，说的就是这个意思。所以，空宗所谓的"法身"，可以说同

“性空”一词是同义语。如上文已经谈到的，鸠摩罗什就曾明确地指出过：“佛法身者，同于变化。……如镜中像，水中月！……幻亦如是，法身亦然”（《罗什大义·答真法身义》）。罗什对于“法身”的训释，应该说是代表了空宗的观点的。到了大乘有宗，“法身”又有了新的含义：它由“性空”（或“真空”）变成了“实有”。作为最高的“理性”，它同真如、法性等等一样，成了宇宙实体，世界本原；而作为佛的“三身”（法身、报身、化身）之一的“法身”，它不仅是最高的精神实体，而且简直还被人格化了（密教的“大日如来”，就被说成是“法身佛”，它也能为“众生”“说法”。《大日经》，就是由这位大日如来“法身佛”说的）。可见，“法身”的含义，在佛教思想史上的变化是很大的。两晋之际，“法身”曾经是佛学界很喜欢谈论的题目之一。不过现在看来，当时人们所谈论的，只能说是仁者见仁，智者见智，看法并不是那么相同的。而道安以“皎然不缁”的“常道”来训释“法身”，可见道安所理解的“法身”，更接近于大乘有宗的含义。

道安以“泊然不动，湛尔玄齐”来训释“真际”（其实，“真际”和“如”、“法身”，只不过是内容相同的不同称谓而已），其命意也很接近于大乘有宗有观点。

道安在襄阳、长安的二十几年中，一直致力于《般若》学的研究，用力最勤，智解甚深，而从上述资料中可以看到，道安在相当程度上是从“有”的角度来理解《般若》的，因此，他的《般若》思想，并不是很精纯的。推究起来，可能有两个方面的原因：其一，主观方面，道安虽也是世家出身，而且生逢乱世，尝尽了颠沛流离之苦，但他却是一位事业心很强的人，在他的头脑里，“世纪末”的幻灭感并不怎么严重，因此，《般若》经典所宣扬的那种彻底幻灭的“一切皆空”的思想，对于他来说，并不是那么熟悉的，因而也就不大容易“如实”地去接受它。其二，客

观方面，在罗什还未译出《三论》（或《四论》）之前，人们是很难只从《般若》类经典中去完全理解“一切皆空”的真义的。在这方面，道安自也很难例外。道安的《般若》思想之所以并不完全同《般若》经义相符合，也正是这种历史情况的反映。于此也就可以想到，过去人们把道安说成是《般若》学说“六家七宗”中“本无”宗的创立者，确乎是很不符合史实的。说道安有“性空”思想，是可能的，而说他有“本无”思想，就很有问题。僧叡曾说道安“凿荒途以开辙，标玄指于性空”（《祐录》卷八《大品经序》），不妨看作是对道安的治学及其思想的基本概括（虽然道安的“性空”思想同《般若》所讲的“性空”，并不尽相同）。

其二，禅观思想。

对于道安说来，《般若》是重要的，禅观也是重要的。道安可说是解在《般若》，行在禅观。

> 安般者，出入也。道之所寄，无往不因，德之所寓，无往不托。是故安般寄息以成守，四禅（见前）寓骸以成定也。寄息故有六阶（见前）之差，寓骸故有四级之别。阶差者，损之又损之，以至于无为；级别者，忘之又忘之，以至于无欲也。无为故无形而不因，无欲故无事而不适。无形而不因，故能开物；无事而不适，故能成务。成务者，即万有而自彼；开物者，使天下兼忘我也。彼我双废者，守于唯守也。……得斯寂者，举足而大千震，挥手而日月扪，疾吹而铁围飞，微嘘而须弥舞！斯皆乘四禅之妙止、御六息之大辩者也。夫执寂以御有，策本以动末，有何难也。（《祐录》卷六《安般注序》）

上文已经讲过，“安般”，就是“数息”观，是初入门的禅观（而“四禅”，也不过是“世间”禅定），而在这里，道安却把它拔高到如此神异的地步。这反映出，道安对于禅观，确是一往情深的。

> 以大寂为至乐，五音不能聋其耳矣；以无为为滋味，五

味不能爽其口矣。……其为行也，唯神矣故不言而成，唯妙矣故不行而至。……此乃大乘之舟楫，泥洹之关路。于斯晋土，禅观驰废，学徒虽兴，蔑有尽漏。何者？禅思守玄，练微入寂，在取何道，犹覩于掌；堕替斯要而悕见证，不亦难乎？（同上书《阴持入经序》）

“以大寂为至乐”云云，颇带玄味。这里，道安又把禅观说成是“大乘之舟楫，泥洹之关路”，可谓推崇备至。由于“晋土”“禅观驰废”，所以，学道之徒虽多，而得解脱（“尽漏”——断尽烦恼，即得解脱之意）者却鲜。道安可谓慨乎言之了。

邪正则无往而不恬，止鉴则无往而不愉。无往而不愉，故能洞照傍通；无往而不恬，故能神变应会。神变应会，则不疾而速；洞照傍通，则不言而化。不言而化，故无弃人；不疾而速，故无遗物。物之不遗，人之不弃，斯禅智之由也。故经曰：道从禅智，得近泥洹。岂虚言哉？诚近归之要也。……安每览其文，欲疲不能。所乐而现者，三观之妙也；所思而存者，想灭之辞也。（同上书《人生欲生经序》）

“每览其文，欲疲不能。”足见道安对于禅观用心之殷，用力之勤。有了禅观，就能“无弃人”，“无遗物”，禅观之为用，仍被拔高了。

十二门者，要定之目号，六双之关径也。定有三焉：禅也，等也，空也。用疗三毒，绸缪重病。婴斯幽厄，其日深矣。贪囹、恚圄、痴城至固，世人游此，犹春登台，甘处欣欣；如居花殿，嬉乐自娱。蔑知为苦，尝酸速祸，困惫五道。夫唯王觉，乃识其谬耳。哀倒见之苦，伤蓬流之痛，为设方便，防萌塞渐，辟兹慧定，令自浣涤，挫锐解纷，返神玄路，苟非至德，其道不凝也。夫邪僻之心，必有微著，是故禅法，以四为差焉。……行者挹禅海之深醴，溉昏迷之盛火，激空净之渊流，荡痴尘之微垢，则皎然成大素矣。（同上书《十二

门经序》）

所谓“十二门”，即“十二门禅”，亦即四禅（见前），四无量心（道安称为“四等，即慈、悲、喜、舍），四空定（亦称“四无色定”，即“空无边处”、“识无边处”、“无所有处”、“非想非非想处”）。人们有贪、瞋、痴“三毒”，修此三四一十二种禅观以治疗之；修四禅定以治“贪”毒；修四无量心以治“瞋”毒；修四空定以治“痴”毒。“三毒”既除，即得解脱。

（十二门禅）乃三乘之大路，何莫由斯定也。自始发迹，逮于无漏，靡不周而复始习兹定也。行者欲崇德广业而不进斯法者，其犹无柯而求伐，不饭而徇饱，难以获矣。醒寤之士得闻要定，不亦妙乎？……每惜兹邦，禅业替废，……（同上）

道安从宗教信仰主义的角度，强调“十二门禅”对于修行者的极端重要性，认为“三乘之大路”，莫不由于“斯定”；把“十二门禅”又拔高到非同小可的程度。这又反映出道安的那种僧侣主义的气质也是十分浓重的。

……根立而道生，觉立而道成，莫不由十二门立乎定根逆道休（按：休，疑应作“体”）也。……默动异刹，必先正受，明夫匪禅无以统乎？无方而不留，匪定无以周乎？万形而不碍，禅定不愆于神变乎何有也。至矣，尽矣，蔑以加矣。（同上）

道安之于“十二门禅”，真可谓叹为观止了。

道安的《般若》思想，反映了他在佛教理论上的见解；而道安的禅观思想，则反映了他在佛教修持上的践履。原来，佛教的信仰者，不管他是属于小乘还是大乘，也不管他是属于空宗还是有宗，他们都有一个共同点，那就是对于出世解脱的追求：小乘人企求涅槃，是为了这一目标；大乘人企求菩提，同样是为了这

一目标。而为了能够得到解脱，就需要修行解脱之道。佛教认为，障碍人们得解脱、致使人们轮回不息的祸根，是各种烦恼（最根本的烦恼是贪、瞋、痴“三毒”）；因此，要想获得解脱，必须断除烦恼。而只有智慧，才能断除烦恼；只有禅定，才能引发智慧，即所谓“定能发慧”（定，则又是由戒所引生，即所谓“戒能生定”。此之谓戒、定、慧“三学”）。于此可见，在佛教徒的宗教践履上，禅定是何等的重要。道安的禅观思想，正反映了他对于这种践履的重视。当然，从上述资料中，还只能看出道安对于禅观的看法和对于修习禅观的重视程度；至于道安在修习禅观上的造诣如何，则文献不足，无法评介。

其三，对于《毗昙》、《婆沙》的推崇。

道安不仅对于谈空的大乘经典《般若》极有兴趣，而且对于说有的小乘论典《毗昙》、《婆沙》也颇为推崇。

> 《阿毗昙》者，秦言大法也① ……其为经也（按：应该说是“其为论也”），富莫上焉，邃莫加焉。要道无行而不由，可不谓之富乎？至德无妙而不出，可不谓之邃乎？富、邃洽备，故能显微阐幽也。其说智也周，其说根也密，其说禅也悉，其说道也具。……故为高座者所咨嗟，三藏者所鼓舞也。……周揽斯经，有硕人所尚者三焉：以高座者尚其博，以尽漏者沿尚其要，以研机者尚其密。密者，龙象翘鼻，鸣不造耳，非人中之至恬，其孰能与于此也。要者，八忍九断，巨细毕载，非人中之至练，其孰能致于此也。博者，众微众妙，六八曲备，非人中之至懿，其孰能综于此也。其将来诸学者，

① 《阿毗昙》，意为“大法”、“无比法”。新译《阿毗达磨》，意为“对法”、“向法”、“胜法”等。乃《论》部的总称。道安所《序》者，乃僧伽提婆与竺佛念共译者，简称《阿毗昙论》，全称《阿毗昙八犍度论》（“犍度”，篇义，聚义。该论共分八篇四十四品）。系《发智论》的本异译者。

游槃于其中，何求而不得乎？（《祐录》卷一〇《阿毗昙序》）

道安对于《毗昙》这部小乘的早期论典可谓推崇备至了。对于《毗婆沙论》，道安则说：

……其经（按：也应该说“其论”）犹大海与？深广浩汗，千宝出焉；犹崑岳与？嵬峨幽蔼，百珍之薮，资生之徒，于焉斯在。兹经如是，何求而不有乎（同上书《鞞婆沙序》）

道安对于《婆沙》这部小乘有部的论典，亦可谓推崇备至。致力于《般若》的道安，对于小乘论著也能不抱偏见地给予如此的推崇，表明道安在治学上，是视野广阔、兼容并包的。较之以后的某些囿于宗派成见而抱残守缺的僧人，道安的胸怀，确是宽广得多了。

其四，对于戒律的重视。

世尊立教，法有三焉：一者戒律也，二者禅定也，三者智慧也。斯三者，至道之由户，泥洹之关要也。戒者，断三恶之干将也；禅者，绝分散之利器也：慧者，齐药病之妙医也。具此三者，于取道乎何有也。……戒犹礼也，礼执而不诵，重先制也，慎举止也。……余昔在邺，少习其事，未及检戒，遂遇世乱，每以怏怏，不尽于此。（《祐录》卷一一《比丘大戒序》）

佛教“三学”，“戒”列第一，足见戒律之于佛教徒，是何等的重要。道安以过去曾一度“未及检戒”而“每以怏怏”，又足见道安对于戒律是多么重视。梁《僧传·道安传》说：

安既德为物宗，学兼三藏，所制《僧尼轨范》、《佛法宪章》，条为三例：一曰行香定座，上经上讲之法；二曰常日六时行道饮食唱时法；三曰布萨①、差使、悔过等法。天下寺舍，

① “布萨，”意为“净住”，“善住”。佛教律制：出家僧尼，每半个月（初一、十五；或十五、三十——月小则为二十九）一次，集众诵戒，使大家各自检点，安住净戒。所以，所谓“布萨”，其实就是集众“诵戒”。

遂则而从之。

于此可知，道安乃是中国佛教史上第一位定立寺院规制的人。道安对于佛教，可算是能够身体力行者。由于道安自律甚严，所以他的弟子，亦多奉法唯谨。梁《僧传》卷五《法遇传》里，有如下记载：

> 释法遇，不知何许人。弱年好学，笃志坟素，而任性夸诞，谓旁若无人。后与安公相值，忽然信伏，遂投簪许道，事安为师。既沐玄化，悟解非常，折挫本心，谦虚成德。……后襄阳被寇，遇乃避地东下，止江陵长沙寺。讲说众经，受业者四百余人。时一僧饮酒，废夕烧香，遇止罚不遣，安公遥闻之，以竹筒盛一荆子，手自缄封，题以寄遇。遇开封见杖，即曰："此由饮酒僧也，我训领不勤，远贻忧赐。"即命维那鸣槌集众，以杖筒置香凳上，行香毕，遇乃起，出众前向筒致敬。于是伏地，命维那行杖三下，内杖筒中，垂泪自责。时境内道俗，莫不叹息，因之励业者甚众。既而与慧远书曰："吾人微暗短，不能率众，和尚虽隔在异域（按：时道安在长安，为苻秦辖境，遇在晋境，故称"异域"），犹远垂忧念，吾罪深矣！"

于此可见道安道风之谨严与其影响之深远。

其五，求生兜率净土。

由慧远倡始的"净土思想"（下详），都是希望往生"西方净土"，而道安，却愿往生"兜率净土"。梁《僧传·道安传》说：

> 安每与弟子法遇等，于弥勒前立誓，愿生兜率。

按照佛教的说法，弥勒，乃"补处"菩萨。所谓"补处"，就是佛的"候补"者，也就是释迦的"接班"者；将来，他要继释迦之后来到人间"成佛"，所以也称"未来佛"。现在他住在兜率天上。本来，兜率天，乃"欲界六天"（见前）之一（第三天），仍在

“三界”之内，“六道”之中。但佛教却说，兜率天，有“内”、“外”两院，“外院”，属“欲界”六天，“内院”，却是“佛国净土”。佛教宣称：人间四百年，只等于兜率一天的时间；则该天的一年，相当于人间的十四万四千年。该天寿命，为四千岁，即等于人间的五十七亿六百万年。可见，能生此天（特别是“内院”），“天福”实在非浅。生在兜率“内院”，过了天上时间的“四千岁”之后，弥勒下生“成佛”时，还可随同弥勒，由天上的“佛国净土”，再下生到人间的“佛国净土”，关于“兜率净土”的美妙情况，在刘宗沮渠京声译出的《佛说观弥勒菩萨上生兜率天经》里，是这样描绘的：

> 尔时兜率天上，有……五百亿宝宫，一一宝宫有七重垣，一一垣七宝所成；……一一宝色有五百亿阎浮檀光，一一阎浮檀金光中出五百亿诸天宝女，一一宝女住立树下，执百亿宝无数璎璐，出妙音乐。……一一垣墙高六十二由旬，厚十四由旬，五百亿龙王围绕此垣，一一龙王雨五百亿七宝行树，庄严垣上。……四十九重微妙宝宫，一一栏楯万亿梵摩尼宝所共合成；诸栏楯间自然化生九亿天子、五百亿天女，……诸女自然执众乐器，竞起歌舞。……佛告优波离：此名兜率陀天十善报应胜妙福处。……若有比丘及一切大众，不厌生死，乐生天者，爱敬无上菩提心者，欲为弥勒作弟子者，……必定无疑当得生于兜率天上，值遇弥勒；亦随弥勒下阎浮提，第一闻法。……

“兜率净土”，是如此的妙不可言；往生兜率，又是如此的优越无比。道安虽然还不曾看到上述这种想入非非的描绘，但却看到了如下的同样是想入非非的描绘：

> 将来久远于此国界，……土地丰熟，人民炽盛，街巷咸行，……夜雨香花，昼则清和，……每向人民寝寐之后，除

去秽恶诸不净者，常以香汁而洒其他，极为香净。……尔时阎浮地，东西南北千万由旬，诸山河石壁皆自消灭，四大海水各减一万（按：万，有本作“方”）；时阎浮地极为平整，如镜清明。……彼时男女之类，意欲大小便时，地自然开，事讫之后，地便还合。尔时阎浮地内，自然生粳米，亦无皮裹，极为香美，食无患苦；所谓金银珍宝车渠马脑真珠虎珀，各散在地，无人省录。……时阎浮地内，自然树上生衣，极细柔软，人取著之。……尔时人寿极长，无有诸患，皆寿八万四千岁。女人年五百岁，然后出嫡。……尔时弥勒……菩萨坐彼树下成无上道果。当其夜半，弥勒出家，即于其夜成无上道。……尔时弥勒与诸弟子说法，……令得尽有漏，心得解脱。……（西晋竺法护译《佛说弥勒下生经》①）

这就是弥勒将来“成佛”时的“佛国净土”的美妙境界（简直和“西方极乐世界”差不了多少）。这对于处在两晋时代的苦难深重的人们来说，该是具有多么大的吸引力啊！道安之誓愿往生“兜率净土”，也正是这种时代情绪的反映。更何况，不管道安是多么的博学，而他终究是一位僧侣主义者；而僧侣主义者，在其自认为还没有完全获得解脱之前，总是要向往一种“佛国净土”，以便生到那里之后，既可以摆脱苦难，又可以得到一种必将获得完全解脱的“保险”。只不过，道安所愿往生的“佛国净土”，不是“他方世界”（例如“西方极乐世界”）的，而仍是“此方”世界的（虽然是在“此方”世界的“天上”）。其所以如此，大概就如《上生经》所说的那样：“不厌生死，乐生天者。”往生“西方净土”的一个先决条件，就是要极端的“厌离”这个“娑婆世界”的“生

① 《祐录》卷二竺法护译经录著录了法护译出的两部有关弥勒的经，即《弥勒佛经》和《弥勒本愿经》（各一卷）。前者注明“与罗什所出异本”；后者注谓“或云《弥勒菩萨所问本愿经》。这里所引的《弥勒下生经》，或者就是《弥勒成佛经》。

死”之苦。而《上生经》却提出了“不厌生死，乐生天者”，具备条件，就可以上生“兜率”。这表明，愿生“兜率”的还不都是那种极端的消极厌世者。道安之所以愿生“兜率”，大概也是这类思想状况的反映吧。

不过，在以后的中国佛教思想史上，除了以唐玄奘为代表的唯识宗人，仍以“兜率内院”为“净土”而心向往之之外，其他的各个宗派，凡是愿生“净土”的，都是要往生“西方极乐世界”而很少再有愿意往生“兜率”的了。这大概是因为，“兜率内院”，不管经中把它描绘多么神妙，但是，它终究还是“地处世间”，终究还在“三界”之内、“六道”之中；而远离人间“十万亿佛土”的“西方极乐世界”，较之“兜率内院”来，那可就更加不可思议得多了。

第三节　道安在中国佛教思想史上的地位和影响

在中国佛教思想史上，道安对于佛教是有重大贡献的。这些贡献，概括起来，主要有以下几个方面：

其一，总结译经。

自汉至晋，译经日多，译人日众，而由于时代条件各异，译人水平不同，译经质量参差不齐，更没有人能够对于译经进行总结，提出一些规律性的东西以资后来者遵循。到了道安，条件成熟，于是他就对译经进行总结，并且提出了“五失三不易”的论断：

> 译胡为秦，有五失本也：一者，胡语尽倒而使从秦，一失本也；二者，胡经尚质，秦人好文，传可众心，非文不合，斯二失本也；三者，胡经委悉，至于叹咏，叮咛反复或三或四，不嫌其烦，而今裁斥，三失本也；四者，胡有义记，正

似乱辞，寻说向语，文无以异，或千、五百，刈而不存，四失本也；五者，事已全成，将更旁及，反腾前辞，已乃后说而悉除，此五失本也。然……圣必因时，时俗有易，而删雅古以适今时，一不易也；愚智天隔，圣人叵阶，乃欲以千岁之上微言，传使合百王之下末俗，二不易也；阿难出经，去佛未久，尊（按："尊"下疑漏"者"字）大迦叶令五百六通[1]迭察定书；今离千年，而以近意量裁。彼阿罗汉乃兢兢若此，此生死人而平平若此，岂将不知法者勇乎？斯三不易也。涉兹五失经、三不易，译胡为秦，讵可不慎乎?！正当以不闻异言，传令知会通耳，何复嫌大匠之得失乎？是乃所未敢知也。（《祐录》卷八《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》

道安的这一总结，对于以后的佛教译经的影响是十分巨大的。僧叡在参与罗什译经时，就曾概乎言及之：

……敢竭微诚，属当译任，执笔之际，三惟亡师五失及三不易之诲，则忧惧交怀，惕焉若厉，虽复履薄临深，未足喻也。（同上书《大品经序》）

僧叡的话，可说是反映了一般忠实的译人们的想法和心情。经过道安的这一总结，使得以后的译人，对于译经，减少了盲目性而能更为心中有数了。在总结的同时，道安还对前代译人提出了比较公道的评价：

前人出经，支谶、世高，审得胡本难系者也；叉罗、支越，斲凿之巧者也，巧则巧矣，惧穷成而混沌终矣。（同上书《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》）

翻译佛经，首要的是"审得胡本"，而不应该徒讲技巧而肆意"斲

① "六通"为：天眼通（天远不见），天耳通（无声不闻），他心通（能知"他心"），宿命通（能知过去），神足通（能够神通变化），漏尽通（断尽烦恼）。佛教宣称：证"阿罗汉"果者，有六神通。所谓"五百六通"，也就是"五百阿罗汉"。

凿”，否则，就会产生“穷成而混沌终”的危险。这种批评，也反映了道安对于译经所持的严肃态度。道安虽不是重要译人，但他却把握了译经的重要关键，因而他对于译经事业的贡献也是很不一般的。

其二，撰写《经录》。

梁《僧传·道安传》说：

> 自汉魏迄晋，经来稍多，而传经之人，名字弗说，后人追寻，莫测年代。安乃总集名目，表其时人，诠品新旧，撰为《经录》。众经有据，实由其功。

道安以前，“传经之人，名字弗说”，那时也还没有撰写译经后记的习惯，因此，时间久了，就很难知道哪部经是何人、何时、何地译出的，都有哪些人参预译事。长此以往，也就无法了解译经史了，有鉴于此，道安创撰《经录》（有说道安以前已有《经录》，还被称为《旧录》，但是，这种《旧录》，谁也不曾见过，是否真有，也很难说。所以，佛教史上，一般还是公认道安是《经录》的始撰者），为以后研究中国佛教的译经史者，提供了第一部可信、可据的译经史料书，即所谓《安录》。据《祐录》卷五《新集安公注经及杂经志录》的记载，一卷《安录》，起自东汉灵帝光和年间（178—184），迄于东晋孝武帝宁康（按：《祐录》误为“康宁”）二年（374），包括了“近二百载”的译经记录。现在，《安录》虽然早已佚失，但在《祐录》里还保存了相当一部分《安录》的资料，人们从中还可以依稀仿佛地看出《安录》的一个大概来。自从《安录》问世之后，以后撰写《经录》的代不乏人；就现存的各种《经录》来说，自梁、隋以至唐、宋，代代都有《经录》（而且，有的朝代，例如隋、唐，在同一朝代里，还有多部《经录》）问世。于此可见《安录》的撰写，对于后世佛教影响之深。《祐录·道安传》说：“又自汉暨晋，经来稍多，而传经之人，名字弗记，后人

追寻，莫测年代。安乃总集名目，表其时人，铨品新旧，撰为《经录》。众经有据，实由其功。”① 这一评价，是公允的。

其三，注经。

梁《僧传·道安传》说：

> 初，经出已久，而旧译时谬，致使深义隐没未通，每至讲说，唯叙大意、转读而已。安穷览经典，钩深致远，其所注《般若道行》、《密迹》、《安般》诸经，并寻文比句，为起尽之义；及析疑甄解，……序致渊富，妙尽深旨，条贯既序，文理会通，经义克明，自安始也。

道安之前，康僧会虽已曾作过经注，但会的经注，很可能不曾流传下来，所以慧皎才认为注经之作，也“自安始”。这，对于以后佛教的传播，影响尤其深远。道安之前，“旧译时谬”，“深义隐没”，致使讲经者，只能略“叙大意”，或仅予“转读”而已。这种情况，对于佛教的进一步传播，当然是很不利的。因为，讲经者既然仅能略叙“大意”（甚至只能予以“转读”），则听经者自然是更加茫然。自既“昏昏”，当然难以使人“昭昭”。长此下去，对于佛教的传播，不仅要受到很大的限制，而且还很容易使人对佛教产生误解甚至曲解。有鉴于此，道安在经过“穷览经典，钩深致远”的一番功夫之后，决定对于某些佛经进行注释（如上文所已指出者，道安的注经范围是很广的）。由于道安的注经“序致渊富，妙尽深旨”，所以就能使人们依注讲经，“文理会通，经义克明”。尤其重要的是，道安的注经，为以后的佛教研究者们树立了楷模，作出了范例，他们也可仿而效之，注释佛经。情况也正是如此。自南北朝以后，特别是隋、唐，出现了大批的注释佛经的

---

① 有了前面梁《僧传》同样内容的那段引文（很明显，慧皎所说，乃抄自《祐录》），这里，原可不必再引《祐录》这段文字，而之所以再引《祐录》，乃是有其一定意义的。

著作家（教下各宗的创立者，除了玄奘〔他是一位杰出的翻译家〕之外，都同时又是注释佛经的著作家）；佛经注述，也就日益繁多。虽然在以后（特别是赵宋以后）佛经的注释中，越来越枝蔓，越来越浅薄，但是，道安的注经之功，在中国佛教思想史上说来，确是不可磨灭的。

同时，与注经有关的，还有一个相当重要的情况，那就是佛经的“三分”法：每部佛经（不管是卷帙浩繁的大部头的佛经，还是卷帙不多甚至很少的小部头的佛经），都分为“序分”（叙述佛说该部佛经的缘起部分）、“正宗分”（宣说该经的正宗教义、中心思想亦即该部佛经的主体部分）和“流通分”（该经的“咐嘱”流通的结束部分）三个部分。据说，这一分法，也是由道安创始的。这一点，尤其一直影响着以后历代佛经的注释家。在以后佛经的注释中，“科判”（分判大小科目）不管是多么的繁琐，而在总的方面，却都是遵循着这种“三分”法的。于此也就可以想见，这一分判佛经的作法，在中国佛教思想史上的影响是多么的深远了。

其四，为佛教寺院定立规制。

上文已经讲过，道安曾为寺院制定条例（共三条），作为“僧尼轨范”，“佛法宪章”；而且在当时即已产生很大影响。另据《祐录》卷一二《法范杂缘原始集目录》① 的《经呗导师集》（共二十一篇）中，著录的有《安法师法集旧制三科》（第二十一）。虽然

① 《序》文说是“凡为十卷”，具体则为十四卷：1、“《佛宝集》卷第一”（共二十二篇）；2、《法宝集上》卷第二”（共二十一篇）；3、“《法宝集下》卷第三”（共二十九篇）；4、“《僧宝集上》卷第四”（共二十二篇）；5、“《僧宝集下》卷第五”（共二十三篇）；6、“《经呗异师集》卷第六”（共二十一篇。道安的《法集旧制三科》，即为这一集的第二十一篇）；7、“《龙华像会集》卷第七”（共三篇）；8、“《杂图像上》卷第八（共十四篇）；9、“《杂图像下》卷第九”（共十二篇）；10、“《经藏正斋集》卷第十”（共七篇）；11、“《受菩萨戒集》卷第十一”（共六篇）；12、“《止恶兴善集》卷第十二”（共十三篇）；13、“《大梁功德上》卷第十三”（共十一篇）；14、“《大梁功德下》卷第十四”（共五篇）。

道安《三科》的具体内容已无知晓，但从僧祐《法苑杂缘原始集目录序》如下的一些话中，可以大致地想见道安《三科》的性质：

> 夫经藏浩汗，记传纷纶，所以道（按：道，同“导”）达群方，开示后学，设教缘迹，焕然备悉，训俗事源；郁尔咸在。然而讲匠英德，锐精于玄义；新进晚习，专志于转读。遂令法门常务，月修而莫识其源；僧众恒仪，日用而不知其始。不亦甚乎？……于是检阅事缘，讨其根本，遂缀翰墨，以藉所好，庶辩始以验末，明古以证今。至于经呗导师之集，龙华圣僧之会，菩萨禀戒之法，止恶兴善之教，……虽事寄形迹，而勋遍空界。……是故记录旧事，以彰胜缘；条例丛杂，故谓之《法苑》。……（《祐录》卷一二）

一则说：“遂令法门常务，月修而莫识其源；僧众恒仪，日用而不知其始”；再则说：“经呗导师之集，龙华圣僧之会，菩萨禀戒之法，止恶兴善之教”。可见僧祐之集《法苑》，乃是为了弥补这方面之缺失，而为其树立规矩，而道安之《三科》亦被选录，可见《三科》之作，必然也是为了“法门常务”、“僧众恒仪”而制立轨范者。佛教史上，一向说是“百丈立清规”（实则只是为禅宗寺院立清规），仿佛百丈怀海（720—814）乃是寺院清规的首创者，其实，早在四百多年前，道安就已为寺院定立规制了。道安才是中国佛教史上创立“清规”的第一人。

其五，划一僧人姓氏。

梁《僧传·道安传》说：

> 初，魏晋沙门，依师为姓，故姓各不同。

于是，其师来自天竺者，师姓“竺”，弟子亦姓“竺”；其师来自月支者，师姓“支”，弟子亦姓“支”；其师来自安息者，师姓“安”，弟子亦姓“安”；其师原为中国人而俗姓“于”者，于是弟子也随之而姓“于”。如此等等，“姓各不同”。

安以为大师之本，莫尊释迦，乃以“释”命氏。后获《增一阿含》，果称“四河入海，无复河名；四姓[1]为沙门，皆称释种。”既悬与经符，遂为永式。

于是，从道安之后，出家僧尼便一律姓“释”。这一情况，在中国汉族僧尼中，迄今未变。可见道安划一僧尼姓氏的这一主张，在中国佛教史上的影响是多么的深远。

上述的五个方面（当然，道安在中国佛教史上的贡献是多方面的，上述的五个方面，只是概括其意义深远、影响特大者），在中国佛教史上说来，都具有划时代的意义，都给予以后的佛教以至为巨大的影响。于此也就可以想见，道安确实是一位能够独立思考而且是具有卓越见解的人。这样的人，在中国佛教史上说来，虽然还不能说是绝无仅有的，但确实也是少见的。从道安给予佛教的不同一般的贡献中，就可以清楚地看到：道安在中国佛教思想史上确是拥有非同寻常的崇高地位和广泛而又极其深远的影响的。

还有一点，也是相当重要的，那就是：自汉末世高、支谶分别传译禅经和《般若》以来，佛教即分为禅学和《般若》的两大系统，前者重禅观，后者重义解。而道安的治学，则实兼二者而有之（这从上述道安的注经和序经中，可以清楚地看出来）。这，不仅反映出道安佛教学问的渊博，而且表现了道安的视野宏远与胸怀宽阔。如道安者，真可谓中国佛教思想史上的一位智解深邃、敢于创新、超越时辈、卓尔不群的人了。

---

① “四姓”，为古代印度的四种种姓，即：1、刹帝利——贵族、武士，政权的掌握者；2、婆罗门——（佛教以前的）僧侣，神权的掌握者。上述两姓构成为古印度的统治阶级。3、吠舍——商人，自由民。以上三姓，都属于雅利安人，被称为“再生族”，即除从父母那里获得肉体的生命之外，还能从神（大梵）那里得到灵魂上的“生命”，亦即有信仰宗教（婆罗教）的权利。4、首陀罗——从事农业等生产的劳动者，即原来印度的土著人民，被称为“一生族”，即只有肉体上的生命，而没有灵魂上的“生命”，亦即没有信仰宗教的权利。这是完全的被压迫阶级。

第十二章　慧远及其思想

第一节　慧远行履

慧远（334—416），为道安的上首弟子，也是中国佛教思想史上的一代名僧。《祐录》卷一五，梁《僧传》卷六，均有《慧远传》。据梁《僧传·慧远传》记载：

> 释慧远，本姓贾氏，雁门楼烦人也。弱而好书，珪璋秀发，年十三（按：《祐录》同。《世说新语·文学》篇注引张野《远法师铭》作"年十二"），随舅令狐氏游学许、洛。故少为诸生，博综《六经》，尤善《庄》、《老》。性度弘伟，风鉴朗拔，虽宿儒英达，莫不服其深致。

《世说新语·文学》注引张野《远法师铭》称：

> 沙门释惠远，雁门楼烦人，本姓贾氏，世为冠族。

则"少为诸生，博综《六经》"、"虽宿儒英达，莫不服其深致"的慧远，原来也是世家出身。而"尤善《庄》、《老》"，则又表明，慧远也曾是玄学中人。

> 年二十一，欲度江东，就范宣子共契（按：《祐录·慧远传》作"共契嘉遁"。《世说新语·文学》篇注引张野《远法师铭》作"就范宣子学"），值石虎已死，中原寇乱，南路阻塞，志不获从。（梁《僧传·慧远传》。以下，不另注）

按《晋书·儒林·范宣传》称：

范宣，字宣子，陈留人也。年十岁，能诵《诗》、《书》。……少尚隐遁，加以好学，手不释卷，以夜继日，遂博综众书，尤善《三礼》。家至贫俭，躬耕供养。……太尉郗鉴命为主簿，诏征太学博士、散骑郎，并不就。……宣言谈未尝及《庄》、《老》。……

宣虽闲居屡空，常以讲诵为业，谯国戴逵等皆闻宗仰，自远而至。讽诵之声，有若齐、鲁。……

则范宣其人，确不失为“安贫乐道”之士。“尤善《庄》、《老》”的慧远，却要远道去同“言谈未尝及《庄》、《老》”的范宣“共契”，表明青年时代的慧远，已由《庄》、《老》转向儒学了。

时沙门释道安，立寺于太行恒山，弥赞像法①，声甚著闻。远遂往归之。一面尽敬，以为真吾师也。后闻安讲《般若经》，豁然而悟，乃叹曰：“儒道、九流，皆糠粃耳。”便与弟慧持，投簪落发，委命受业。

从此，慧远（及其弟慧持）便作了道安的弟子；而且，直到襄阳分手前，一直未曾离开过道安。

（慧远）既入乎道，厉然不群，常欲总摄纲维，以大法为己任。精思讽持，以夜续昼。贫旅无资，缊犴常阙，而昆弟恪恭，终始不懈。……安公常叹曰：“使道流东国，其在远乎？”

慧远既能为法自励，自应得到道安的器重。

---

① 佛教把其在世间的存在，分为“正法”、“像法”、“末法”三个时期：从释迦之世算起（一说从释迦涅槃后算起），五百年（一说一千年）内，为“正法”时期，这个时期里，佛教信徒们，如能按照佛教教义修持，便能证得“圣果”，所以叫做“正法”时期。“正”者，“证”义。从第六百年起的一千年（一说从一千零一年起的一千五百年）内，为“像法”时期，这个时期里，佛教徒们虽然修行，只是似有所证（而实无所证），所以叫做“像法”时期。“像”者，“似”义。一千年（或一千五百年）之后的一万年内，为“末法”时期，也就是佛教的衰没时期。“末”者，“没”义。这里所谓的“弘赞像法”，就是说的“像法”时期的佛教。

年二十四，便就讲说。尝有客听讲，难实相义，往复移时，弥增疑昧。远乃引《庄子》义为连类，于是惑者晓然。是后安公特听慧远不废俗书。

援引《庄子》，讲“实相义”（至于援引《庄子》的哪篇文章、哪个观点来讲“实相义”，资料缺如，无从详知），这是继承由竺法雅倡始的“格义”传统，以《庄》、《老》学说比附佛教思想。由于慧远与众不同，所以并不赞成“格义”这种附会手法的道安，“特听”许之。

后随安公南游樊沔。伪秦建元九年（按：应为建元十五年。见前），秦将苻丕寇并襄阳，道安为朱序所拘，不能得去，乃分张徒众，各随所之。……远于是与弟子数十人，南适荆州，住上明寺。

慧远从此离开道安，这也是他们师弟之间的“永别”。

（慧远）后欲往罗浮山，及届浔阳，见庐峰清静，足以息心，始住龙泉精舍，……

从此，慧远便卜居于庐山。

时有沙门慧永，居在西林，与远同门旧好，遂要远同止。永谓刺史桓伊曰：“远公方当弘道，今徒属已广，而来者方多，贫道所栖褊狭，不足相处，如何？”桓乃为远复于山东更立房殿，即东林是也。

桓伊其人，附见于《晋书·桓宣传》：

伊，字叔夏。父景，有当世才干，仕至侍中、丹阳尹、中领军、护军将军、长社侯。

伊有武干，标悟简率，……频参诸府军事，累迁大司马参军。……以绥御有方，进督豫州之十二郡、扬州之江西五郡军事、建威将军、历阳太守，……与谢玄共破贼（按：指苻坚）别将王鉴、张蚝等，以功封宣城县子，又进都督豫州

诸军事、西中郎将、豫州刺史。及苻坚南寇，伊与冠军将军谢玄、辅国将军谢琰俱破坚于淝水，以功封永修县侯，进号右军将军，赐钱百万，袍表千端。

伊性谦素，虽有大功，而始终不替。善音乐，尽一时之妙，为江左第一。……

伊在州十年，绥抚荒杂，甚得物情。桓冲（按：桓温之弟。官至将军、侍中，都督江荆梁益宁交广七州、扬州之义成、雍州之京兆、司州之河东军事，领护南蛮校尉、荆州刺史、持节。死后赠太尉）卒，迁都督江州荆州十郡、豫州四郡军事、江州刺史，将军如故，假节。……在任累年，征拜护军将军，以右军府千人自随，配护军府。卒官。赠右将军，加散骑常侍。……

慧远到庐山，正当桓伊任江州刺史之时。慧远甫至庐山，即得到桓伊这样的边疆大吏的护持，并特为之修造寺宇，使其得以宁居。慧远在庐山的“外护”，一开始就是非常优越的。

远创造精舍，洞尽山美，……清泉环阶，白云满室。复于寺内别置禅林，森树烟凝，石径苔合。凡在瞻履，皆神清而气肃焉。

从此，“庐山东林寺”便成了具有影响的名刹。

（慧远）率众行道，昏晓不绝，释迦余化，于斯复兴。

这说明，由于慧远“昏晓不绝”的“率众行道”，一时形成了佛教繁兴的局面。

既而谨律息心之士，绝尘清信之宾，并不期而至，望风遥集。

慧远的影响所及，于是就招致了“谨律息心”的僧侣和“绝尘清信”的逸士们，“不期而至”，“望风遥集”。他们之中，知名的有：

彭城刘遗民、豫章雷次宗①、雁门周续之②、新蔡毕颖之、南阳宗炳③、张莱民、张季硕④等，并弃世遗荣，依远游止。（按：在"望风遥集"者的名单中，《祐录》没有雷次宗和二张）

东晋安帝（司马德宗）（元兴元年，402），七月二十八日，"远乃于精舍无量寿（佛）像前，建斋立誓，共期西方。"佛教史上把慧远的这一行动称之为最早的佛教结社（而且名之曰"白莲社"。但也有不同意这种说法的）。当时，慧远并令刘遗民著文以

---

① 《宋书·隐逸·雷次宗传》称："雷次宗，字仲伦，豫章南昌人也。少入庐山，事沙门释慧远。笃志好学，尤明《三礼》、《毛诗》。隐退不交世务。本州辟从事、员外散骑侍郎征，并不就。与子侄书以言所守，曰：'夫生之修短，咸有定分；定分之外，不可以智力求，但当于所禀之中顺而勿率耳。吾少婴羸患，事钟养疾，为性好闲，志栖物表。故虽在童稚之年，已怀远迹之意。暨于弱冠，遂托业庐山，逮事释和尚，……于是洗气神明，玩心坟典，勉志勤躬，夜以继日。……自游道餐风，二十余载，湖匠既倾，良朋凋索，……心虑荒散，情意衰损，故遂与汝曹归耕垄畔，山居谷饮，人理久绝。日月不处，忽复十年，犬马之齿，已逾知命。……'元嘉十五年，征次宗至京师，开馆于鸡笼山，聚徒教授，置生百余人。……车驾数幸次宗学馆，资给甚厚。又除给事中，不就。久之，还庐山，公卿以下，并设祖道。二十五年，诏曰：'……可散骑侍郎。'后又征诣京邑，为筑室于钟山西岩下，谓之招隐馆，使为皇太子、诸王讲《丧服》经。次宗不入公门，乃使自华林东门入迎贤堂就业。二十五年，卒于钟山，时年六十三。……"

② 《宋书·隐逸·周续之传》称："周续之，字道祖，雁门广武人也。其先过江居豫章建昌县。……豫章太守范宁于郡立学，招集生徒，……续之年十二，诣宁受业。居学数年，通《五经》并《纬》《候》，名冠同门，号曰'颜子'。既而闲居，读《老》、《易》；入庐山事沙门释慧远。时彭城刘遗民遁迹庐山，陶渊明亦不应征命，谓之'寻阳三隐'。……终身不娶妻，布衣蔬食。……高祖（按：指宋武帝刘裕）北伐，还镇彭城，遣使迎之，礼赐甚厚。……高祖践阼，复召之，乃尽室俱下，上为开馆东郭外，招集生徒。乘舆降幸，……续之素患风痹，不复堪讲，乃移病钟山。景平元年卒，时年四十七。通《毛诗》六义及《礼论》、《公羊传》，皆传于世。"

③ 《宋书·隐逸·宗炳传》称："宗炳，字少文，南阳涅阳人也。祖承，宜都太守。父繇之，湘乡令。……炳……妙善琴书，精于言理，每游山水，往辄忘归。……乃下入庐山，就释慧远考寻文义。兄臧，为南平太守，逼与俱还，乃于江陵三湖立宅，闲居无事。高祖召为太尉参军，不就。……宋受禅，征为太子舍人；元嘉初，又征通直郎；东宫建，征为太子中舍人，庶子，并不应。妻罗氏，亦有高情，与炳协趣。……元嘉二十年，炳卒，时年六十九。……"

④ 刘、毕、二张，事迹不详。所谓《十八贤传》有四人《传》（毕附刘传），说刘名程之，字仲思，刘裕锡号"遗民"。张莱民名野，张季硕名诠，为张野族子。等等。但《十八贤传》（概为唐宋间之作），并非信史，难以凭信。

申其义。刘文中说：

> 法师释慧远，贞感幽奥，霜怀特发。乃延命同志、息心贞信之士百有二十三人①，集于庐山之阴般若云台精舍阿弥陀像（前），率以香华敬荐而誓焉：……夫缘化之理既明，则三世之传显矣；迁感之数既符，则善恶之报必矣。推交臂之潜沦，悟无常之期切，审三报之相催，知险趣之难拔。此其同志诸贤所以夕惕宵勤、仰思攸济者也。盖神者可以感涉，而不可以迹求。必感之有物，则幽路咫尺；苟求之无主，则渺茫河津。今幸以不谋而会心西境，叩篇开信，亮情天发，乃机象通于寝梦，欣劝百于子来。于是云图表晖，影侔神造，功由理谐，事非人运。兹实天启其诚，冥运来萃者矣。可不克心重精叠思以凝其虑哉？……

为了“建斋立誓，共期西方”而撰写的专文，却是一些泛泛之谈，并未扣紧“共期西方”这一主题作文章；所以，刘文虽颇华丽，却并不那么切题。关于这个刘遗民，慧远在其《与隐士刘遗民等书》里，也曾极简略地谈到了他的一些情况：

> 彭城刘遗民，以太元中，除宜昌、柴桑二县令，值庐山灵邃，足以往而不反。遇沙门释慧远，可以服膺，丁母忧，去职入山，遂有终焉之志。于西林涧北，别立禅坊养志，闲处安贫，不营货利。是时闲退之士轻举而集者，若宗炳、张野、

① 宋志磐《佛祖统纪》卷二六《净土立教志》里，于“莲社百二十三人”中，“录其可见者三十七人”（并即为三十七人立了《传》）。另外还有“莲社十八贤”的《十八贤传》和“不入社诸贤”的陶渊明、谢灵运、范宁三人，也为之立《传》。这样，于“百有二十三人”之外，又平空增添了一些人。关于《十八贤传》，志磐还特作如下说明：“《十八贤传》，始不著作者名，疑自昔出于庐山耳。熙宁间，嘉禾贤良陈令举舜俞，粗加刊正；大观初，沙门怀悟，以事迹疏略，复为详补。今历考《庐山集》、《高僧传》及晋宋史，依悟本再为补治，一事不遗。自兹为定本矣。”于此可知，所谓“十八贤”以及《十八贤传》，无非是后人（中唐以后）的一些附会之谈而已。

周续之、雷次宗之徒，咸在会焉。遗民与群贤游处，研精玄理，以此永日。……遗民精勤偏（按：偏，一作“徧”）至，具持禁戒，宗、张等所不及。……在山一十五年，自知亡日，与众别已，都无疾苦，至期，西面端坐，敛手气绝。年五十有七。（《广弘明集》卷二七。按：从上述引文中可以看出：远与刘书，是书、叙杂陈的）

于此可知，刘遗民在到庐山之前，还曾做过小小县令，而后才老死于庐山。梁《僧传·慧远传》继续说：

初，经流江东，多有未备；禅法无闻（按：这句话表明：世高所传禅学，初则传播未广，后来又有所中断），律藏残阙。远慨其道缺，乃令弟子法净、法领等，远寻众经。逾越沙雪，旷岁方反，皆获梵本，得以传译。

这说明慧远当年，为了弥补禅、律之不足，也曾派人西行，寻求梵本，并曾助其译出。《祐录·慧远传》还有如下记载：

所以禅法、经戒皆出庐山几且百卷。初，关中译出《十诵》，所余一分未竟，而弗若多罗亡，远常慨其未备。及闻昙摩流支入秦，及遣书祈请，令于关中更出余分。故《十诵》一部具足无阙。晋地获本，相传至今。蔥外妙典，关中胜说，所以来集兹土者，皆远之力也。

僧祐对于慧远在促进禅法、律藏的补充翻译方面的贡献，给予了甚高的评价。关于禅经的翻译，慧远在其《庐山出修行方便禅经统序》里，也曾言及之：

今之所译，出自达磨多罗与佛大先。其人西域之隽，禅训之宗，按集经要，劝发大乘，弘教不同，故有详略之异。达磨多罗，阖众篇于同道，开一色为恒沙。其为观也，明起不以生，灭不以尽，虽往复无际，而未始出于如。故曰色不离如，如不离色；色则是如，如则是色。佛大先以为澄源引流，

因宜有渐，……分别阴、界，寻以正观，畅散缘起，便优劣自辩。……（《祐录》卷九）

这里，慧远在叙述其所参预译出的禅经的来源的同时，还顺便介绍了达磨多罗（意为“法救”，乃佛大先从之学禅的老师）和佛大先（即佛陀斯那，意为“觉军”，又是觉贤、即佛驮跋陀罗的老师法救、觉军、觉贤祖孙三人，均为罽宾禅匠）师弟二人禅学思想的要点。此外，梁《僧传·佛驮跋陀罗传》里也提到：觉贤因与罗什的见解不同而遭到罗什门下的摈斥、去到庐山之后，“远乃请出禅数诸经”，则慧远还请觉贤译出过禅经。于此足见慧远对于禅法的重视。梁《僧传·慧远传》接着说：

昔安法师在关，请昙摩难提出《阿毗昙心》。其人未善晋言，颇多疑滞。后有罽宾沙门僧伽提婆，博识众典，以晋太元十六年来至浔阳，远请重译《阿毗昙心》及《三法度论》，于是二学乃兴。并制序标宗，贻于学者。

对此，慧远在其《阿毗昙心序》和《三法度序》里，均曾言及之。关于前者，慧远说：

罽宾沙门僧伽提婆，少玩兹文，味之弥久，兼宗匠本正，关入神要，其文情悟所参，亦已涉其津矣。会遇来游，因请令译。提婆乃手执胡本，口宣晋言，临文诚惧，一章三复。远亦实而重之，敬慎无违。然方言殊韵，难以曲尽，倘或失当，俟之来贤，幸诸明哲，正其大谬。晋太元十六年出。（《祐录》卷一〇）

关于后者，慧远说：

有游方沙门，出自罽宾，姓瞿昙氏，字僧伽提婆。昔在本国，预闻斯道，邪（按：邪，疑当作“雅”）玩神趣，怀佩以游。其人……志在分德，诲人不倦，每至讲论，差（按：差，疑当作“嗟”）咏有余。远与同集，劝令宣译，提婆于是自执

胡经，转为晋言，虽音不曲尽，而文不害意，依实去华，务存其本。自昔汉兴，逮及有晋，道俗名贤，并参怀圣典，其中弘通佛教者，传译甚众，或文过其意，或理胜其辞，以此考彼，殆兼先典。（同上）

于此可见，在赞助译经事业方面，慧远也在效法乃师道安的榜样，也是卓有贡献的。梁《僧传·慧远传》还说：

（慧远）每逢西域一宾，辄恳恻咨访①

真是好学殷勤、求法若渴啊！因此，鸠摩罗什到达长安后，不久慧远即致书通好：

闻罗什入关，即遣书通好曰：

释慧远顿首：去岁得姚左军（按：指姚嵩）书②，具承德问。仁者曩绝殊域，越自外境，于时音译未交，闻风而悦。但江湖难置，以形乖为叹耳。须知承否通之会，怀宝来游，至止有问，则一日九驰，徒情欣雅味，而无由造尽，寓目望途，固已增其劳佇。每欣大法宣流，三方同遇，虽运钟其末，而趣均在昔。诚未能扣津妙门，感彻遗灵。至于虚衿遣契，亦无日不怀。夫旃檀移植，则异物同熏；摩尼吐曜，则众珍自积。是惟教合之道，犹虚往实归，况宗一无像而应不以情者乎？是故负荷大法者，必以无执为心；会友以仁者，使功不自已。……今往比量衣裁（按：即裁裳），愿登高座为著之；

① 慧远在其所著《佛影铭》里，亦曾自称："每想奇闻以笃其诚；遇西域沙门，辄餐游方之说。"（广弘明集》卷一五）

② 汤《史》第二分第十一章《释慧远·慧远与罗什》里有如下一段记载，录之以供参考："鸠摩罗什于隆安五年（401）至长安，其明年桓玄反，入建康。又二年（404）刘裕讨平之。其后刘裕遣大参军诣姚显请通好。显遣吉默报之。自是聘使不绝。《晋书》百十七姚兴载记。约在此时前后（义熙元年顷，405）慧远得姚左军书。按据祐录八，弘始八年（406）僧叡法华经后序、称安成侯姚嵩为左将军。远公或于八年（?）前，得姚嵩之书。翌年乃致书通好。"

并天漉之器，此既法物，聊以示怀。

罗什接到慧远的书信和所赠衣、物之后，随即作复：

鸠摩罗什和南：既未言面，又文辞殊隔，导心之路不通，得意之缘圮绝。传驿来贶，粗承风德，比知何如，备闻一途，可以蔽百。经言，末后东方当有护法菩萨，勖哉仁者，善弘其事。夫财有五备：福、戒、博闻、辩才、深智，兼之者道隆，未具者疑滞，仁者备之矣！所以寄心通好，因译传意，岂其能尽，粗酬来意耳。损所致比量衣裁，欲令登法座时著，当如来意；但人不称物以为愧耳。今往常所用输石双口澡罐，可备法物之数也。

罗什对于慧远，也是深怀敬意的。此后，慧远曾再致书罗什，并"略问数十条事"，希望罗什"有余暇，一一为释"（罗什之答，即后来被编辑为十八章的《罗什大义》）。

慧远死于东晋义熙十二年（416），年八十三①。"所著论、序、铭、赞、诗、书，集为十卷，五十余篇，并见重于世。"（《祐录》、梁《僧传》——《慧远传》）慧远的这些著作，后来被编辑为《庐山集》。《祐录》、梁《僧传》两《慧远传》都说：

自远身居庐阜，三十余年，影不出山，迹不入俗。每送客、游履，常以虎溪为界焉。

从形迹上说来，慧远可谓"远离尘世"者。谢灵运在其《庐山慧远法师诔》里，称道慧远说：

道存一致，故异代同晖；德合理妙，故殊方齐致。昔释安公（按：指道安）振玄风于关右，法师嗣沫（按：沫，疑为"法"字之误）流于江左，闻风而悦，四海同归。尔乃怀

① 王祎《经行庐山记》谓慧远死于义熙十二年，年八十二；谢灵运《慧远法师诔》谓慧远死于义熙十三年，年八十四。《祐录·慧远传》谓慧远于"义熙末，卒于庐山精舍，春秋八十有三"。今据梁《僧传·慧远传》。

仁山林，隐居之志。于是众僧云集，勤修净行，同法餐风，栖迟道门，可谓五百之季，仰绍舍卫之风；庐山之岫，俯传灵鹫之音。洋洋乎未曾闻也。予志学之年，希（预）门人之末，惜哉诚愿弗遂，永违此世。……年逾纵（按：纵应作"从"）心，功遂身亡，有始斯终，千载垂光。（《广弘明集》卷二三）

谢氏之于慧远，可谓推崇备至。梁《僧传·慧远传》也说慧远一生，"孜孜为道，务在弘法"。在中国佛教思想史上，慧远确是具有重大影响的一代名僧。

第二节　慧远思想

《祐录·慧远传》说：

（慧远）无生实相之玄，般若中道之妙，即色空慧之秘，缘门寂观之要，无微不折，无幽不畅，志共理冥，言与道合。

可见，慧远的思想，也是不拘一格的。慧远的理论著作不多，现就有关资料，且对慧远的思想，作一大致的探索。

其一，答罗什偈。

罗什在复慧远的第一封信里，"并遗偈一章"如下：

既已舍染乐，心得善摄否？若得不驰散，深入实相否？毕竟空相中，其心无所乐。若悦禅、智慧，是法性无照；虚诳等无实，亦非停心处。仁者所得法，幸愿示其要。（梁《僧传·慧远传》）

罗什这"一章"偈的意思，是问慧远：你既然已经舍弃了世俗的杂染欲乐而出家修道，那末，是否已能"善摄"其心了？如果已能"善摄"其心、令"不驰散"，那末，是否已经甚深地悟入了诸法性空的"实相"（按：这里的"实相"，乃"无相"义，即所谓

"无相之相，名为实相"，亦即"性空"之义)？要知道："毕竟空相中"，"其心"应该是"无所乐"的；如果对于"禅"及"智慧"产生喜"悦"而有欢乐之感，那就表明：他并没有真正的洞达（照）"毕竟空"寂的"法性"（这里，"法性"与"实相"含义相同)；这也就是《金刚般若》所谓"应无所住，而生其心"之义。而那种有所欢"悦"的"虚诳"不实的意境，并非真正可以"停心"的境界；这也就是《金刚般若》所谓"凡所有相，皆是虚妄"之义。罗什之问，是从《般若》"性空"的观点出发的。罗什最后表示：我很希望你能把自己的悟境、见解略示一二。对此，慧远在其复信中也"报偈一章"：

> 本端竟何从？起灭、有无际；一微涉动境，成此颓山势！惑、相更相乘，触理自生滞。因缘虽无主，开途非一世。时无悟宗匠，谁将握玄契。未（按：未，疑当作"来"）问尚悠悠，相与期暮岁。（同上）

偈文的前八句，表达了慧远的一种观点——一种非常值得注意的观点，也可以说就是他的"所得法"吧。

"本端"究竟是从哪里开始的呢？"起灭、有无际"——是从"起、灭"与"有、无"之际开始的。这句话的实际意思也就是说："本端"，乃是"起、灭"与"有、无"之始；它是"起、灭"之"本"，"有、无"之"端"。而最关键的意思，在于下两句：

> 一微涉动境，成此颓山势！

"本端"为什么会是"起灭"、"有无"之始呢？"一微涉动境，成此颓山势"。"本端"原是湛然常寂、廓然空豁的；由于它一旦不守自性而涉于"动境"，于是就有了内而六道轮回、生死不息的五蕴根身，外而有了荆棘丛生、瓦砾遍地的山河大地；也就是从而就有了"起、灭"与"有、无"的"颓山"之势。慧远的这一观点，非常重要，这里不妨引述几段有关的经文，以资说明：

真如种子，为妄所翳，……意、言、分别，随意显现。（金刚三昧经·真性空品》①）

由于“真如种子”（“真如”而称“种子”，可见它便是一切“起、灭”、“有、无”的“本端”），为虚妄境界之所翳蔽（也就是“一微涉动境”），于是乎，主观的意识、概念（言），客观的一切境界（所谓“分别”，乃是“所”分别的境界），便都“随意”而“显现”出来了。

如来性起正法，功德无量；……

如是性起法，无量功德藏，一切莫能知。（晋译《华严·如来性起品》）

“如来性”，也就是“佛性”，也就是“真如种子”。这里只是讲的“如来性”“起正法”，也就是“起”出世法。其实，这只讲了一半，应该还有另一半：“起”世间法。应该是：世、出世法，都是由“如来性”而“起”的。这样讲，意思方才完整。

贪欲、恚、痴诸烦恼中，有如来智、如来眼、如来身；……一切众生虽在诸趣，烦恼身中有如来藏，常无染污。……佛见众生如来藏已，欲令开敷，为说经法。除灭烦恼，显现佛性。善男子！诸佛法尔，若佛出世，若不出性，一切众生如来之藏，常住不变，但彼众生烦恼覆故……（《大方等如来藏经》）

这里，既是讲的“佛性”论，也是“真如缘起”论。所谓“如来藏”，其实只不过是“佛性、“真如”的另一种不同称谓。“一切众生”的“烦恼身中”之所以“有如来藏”，就是因为：这“一切众生”的烦恼之“身”，都是由“如来藏”而有。一旦“除灭烦恼”，

① 《金刚三昧经》（一卷），署为“失译”。《祐录》卷三《新集安公凉土异经录》里著录有“《金刚三昧经》”一卷。则该经已见于《安录》。如此，自当为道安以前（至少是道安在世时）的译经。

便能“显现佛性”。

譬如粳粮，未离皮糠，贫愚轻贱，谓为可弃；……我以佛眼观诸众生，烦恼糠糠覆蔽如来无量知见……。

一切众生，亦复如是，……大法宝藏，在其身内。……

如来宝藏，在无明壳，犹如果种，在于核内。……（同上）

这是更加形象地讲明了“一切众生”都有“如来藏”（都有“佛性”）之义；只是这个“如来宝藏”在“无明壳”里，一时显露不出来；一旦打破了“无明壳”，“如来藏”便会立即显现出来。

上述思想，在慧远之前（和慧远之世）的译经中，已屡见不鲜。慧远的思想，不能不受到它们的影响。

如来藏，未来际平等，恒及有法（按：法，有本作“界”）者，即是一切诸法根本。备一切法，具一切法；于世法中，不离不脱。……（《不增不减经》）

“如来藏……即是一切诸法根本”（“根本”，也就是“本端”），所以它能“备一切法，具一切法”；“于世法中，不离不脱”。

是如来界，无量无边诸烦恼壳之所隐蔽，随生死流，漂没六道，无始纶转，我说名众生界。（《无上依经》）

“界”者，性义。“如来界”，也就是“如来性”——“佛性”。由于“如来界”为“无量无边”的“诸烦恼壳”之所“隐蔽”，所以便“随生死流，漂没六道”，于是就成了“众生界”。这也正是“一微涉动境，成此颓山势”之义。

藏识海常住，境界风所动，种种诸识浪，腾跃而转生！……

如来之藏，是善不善因，能遍兴造一切趣生；譬如伎儿，变现诸趣。……为无始虚伪恶习所熏，名为藏识，生无明住地。

此如来藏藏识，……虽自性净，客尘所覆故，犹不见净。

（宋译《楞伽》卷四）

“藏识海常住”云云，也正是“一微涉动境，成此颓山势”之义。“如来之藏，是善不善因，能遍兴造一切趣生”，也正表明它是一切“起、灭”、“有、无”的“本端”。虽然上引的这后面的三种经文，慧远还未及看到，但前面的三种经文，慧远是应该看到了的；而且，前、后经文，意思相通。看了前者，也就义通后者。那末，从上引经文中就可以知道了：慧远所谓“一微涉动境，成此颓山势”，原来所表达的乃是“真如缘起”论思想。只不过，他把“本端”这种原属动词的语言，当作名词使用了。慧远而有“真如缘起”论思想，这在中国佛教思想史上说来，确乎是非常值得注意的。

惑、相更相乘，触理自生滞。

“惑”，指主观思维；“相”，指客观事物。“惑、相更相乘”，乍一看来，慧远似乎是二元论者，其实不然。因为，这里所谓的“惑”、“相”，是指“成此颓山势”之后的情况。也就是说，“颓山势”中，包括了主、客观世界的现象在内的；而它们的始基，则仍是“一微涉动境”之前的那个成为“起灭、有无际”的“本端”。由于，“惑、相更相乘”，也就是互相干涉，互相影响，所以便“触理”“生滞”，不能通达。

因缘虽无主，开途非一世。

“因缘虽无主”，亦即“缘生无性”之义。其含义，也就是《金刚三昧经》所说的“因缘性相，相（按：这个“相”字，乃“体”相之“相”）本空无，缘缘空空，无有缘起；一切缘法，惑心妄见，现本不生，缘（性）本无故。心如法理，自体空无，……凡夫之心，分别妄见”。这其实也就是“缘起性空”的思想。“开途非一世”，含有二义：其一是说，“一切法相”，都是“从缘而起”；虽然“缘生无性”，却又“从众缘生”，所以说“开途非一”。其二是说，这种“缘生无性”而又“从众缘生”的现象，并非自今日始，

而是其来有自、“无始”已然的，所以说“非一世”。

于此可见，在慧远的上述八偈文里，居然含有分属于有、空两个体系的思想：前面六句，含有“佛性”论、“真如缘起”论思想（就这一点说来，慧远之答与罗什之问，是不相干的；因为，罗什是依“空”发问，而慧远却是据“有”而答）；后面两句，含有“缘起性空”的思想。这倒真像僧祐所说的“无生实相之玄，般若中道之妙，……无微不折，无幽不畅”了。

其二，《般若》思想。

慧远在其《大智论抄序》里，曾经说过如下的话：

> 有高座沙门，字曰童寿，宏才博见，智周群籍，……以此《论》（按：指《大智度论》）深广，难卒精究，因方言易省，故约本以为百卷，计所遗落，殆过参倍。而文藻之士，犹以为繁，咸累于博，罕既其实。……远于是简繁理秽，以详其中，令质文有体，义无所越，辄依经立本，系以问论，正其位分，使类各有属；谨与同止诸僧，共别择以为集要，凡二十卷。虽不足增辉圣典，庶无大谬。如其未允，请俟来哲。（《祐录》卷一〇）

这是慧远自述其百卷《智论》节抄为“二十卷”的经过。这一事实表明，慧远对于《智论》，是深感兴趣的。同时，慧远在《大智论抄序》里，也申述了他的观点：

> 夫宗极无为以设位，而圣人成其能；昏明代谢以开运，而盛衰合其变。是故知，峄易相推，理有行藏，屈申相感，数有往复。……
>
> 有大乘高士，厥号龙树，生于天竺，出自梵种。……其人以《般若经》为灵府妙门，宗一之道，三乘十二部，由之而出，故尤重焉。

上述这些话，可谓序中之序。

然斯经幽奥，厥趣难明，自非达学，鲜得其归。故叙夫体统，辨其深致。

什么是《智论》的“体统”、“深致”呢？

其为要也，发轸中衢，启惑智门，以无当为实，无照为宗。无当，则神凝于所趣；无照，则智寂于所行。寂以行智，则群邪革虑，是非息焉；神以凝趣，则二谛同轨，玄辙一焉。……虽弗获与若人并世，叩津问道，至于研味之际，未尝不一章三复，欣于有遇。

缘起性空，故境无所“当”；性空缘起，故智无所“照”（这一点，已很接近于僧肇《般若无知论》的观点了）。这一见解，倒是符合《般若》思想的。而“二谛同轨，玄辙一焉”的观点，尤其符合《般若》思想。

其中可以开蒙朗照、水镜万法，固非常智之所辨，请略而言：生途兆于无始之镜，变化构于倚伏之场，咸生于未有而有，灭于既有而无。推而进之，则知有无迥谢于一法，相待而非原；生灭两行于一化，映空而无主。于是乃即之以成观，反鉴以求宗。鉴明，则尘累不止而仪像可观；观深，则悟彻入微而名实俱玄。将寻其要，必先于此，然后非有非无之谈，方可得而言。

“未有而有”（同时，“咸生于未有”，则又颇有点“有生于无”、“无中生有”的思想倾向），则有而非无；“既有而无”，则无而非有，非有、非无，亦即“中道”。有无相待，自非本原；生灭两行，“空而无主”。这也正是“缘起性空”的思想①。明乎此，而后方可

① 吕著《略讲》认为：“这些看法虽然也讲到了‘空’、‘无主’，但骨子里仍承认法为实有，且有生住异灭的作用，并没有超出小乘理解的范围。”（页84）这就是说，上述慧远“略而言”之的观点，“骨子里”仍带有小乘（《毗昙》）的成分，并不真是《般若》的思想。这种说法，自可作为参考。

以与言“非有非无之谈”。

尝试论之：有而在有者，有于有者也；无而在无者，无于无者也。有有则非有，无无则非无，何以知其然？无性之性，谓之法性；法性无性，因缘以之生。生缘无自相，虽有而常无；常无非绝有，犹火传而不息。夫然，则法无异趣，始末沦虚，毕竟同净，有无交归矣。故游其樊者，心不待虑，智无所缘，不灭相而寂，不修定而闲，不神遇以斯通焉。识空空之为玄，斯其至也，斯其极也。过此以往，莫之或知。

“无性之性，谓之法性”。则“法性”也者，就是“性空”（于此可见，慧远在这里所讲的“法性”，乃空宗的“法性”，而非有宗的“法性”）。“法性无性，因缘以之生”，这是讲“性空缘起”；“生缘无自相，虽有而常无”，这是讲“缘起性空”。“性空”而“缘起”，“缘起”而“性空”，这正是《般若》“性空”的思想。悟此“性空”，自能“不灭相而寂”，“不修定而闲”。“识空空之为玄”，则又表明，慧远在大谈“性空”时，仍未忘其“玄”。其原因，就是因为，《般若》之“空”，与《老》、《庄》之“玄”，原是亲密的近邻。

是故登其涯而无津，挹其流而弗竭，汪汪焉莫测其量，洋洋焉莫比其盛。虽百川灌河，未足语其辩矣；虽涉海求源，未足穷其邃矣。若然者，非夫渊识旷度孰能与之潜跃、非夫越名反教孰能与之澹漠、非夫洞幽入冥孰能与之冲泊哉?!

这既是赞《般若》，又是颂《智论》。慧远对于《般若》（和《智论》）学说，真可谓推崇备至了。

其三，禅学思想。

慧远曾经由于“禅法无闻”而深为感慨，表明他对于禅学是颇为重视的。慧远的禅学思想，大致地反映在他所撰写的《庐山出修行方便禅经统序》（载《祐录》卷九）里。

夫三业之兴，以禅智为宗，虽精粗异分，而阶藉有方。是故发轸分逵，途无乱辙；革俗成务，功不待积。静复所由，则幽绪告微；渊博难究，然理不云昧，庶旨统可寻。

这也可说是序中之序，大略地表明了慧远对于禅学的基本看法。“三业之兴”、“禅智为宗”，禅之为用，可谓大矣。

试略而言：禅非智无以穷其寂，智非禅无以深其照，则禅智之要，照寂之谓。

这是讲禅、智的作用和它们的相互关系。定能发慧，智由禅起。禅之为用在于“寂，智之为用在于照。但若无智，禅就“无以穷其寂”，也就是难以寂得彻底，难以“至寂”。无禅，智也“无以深其照”，也就是难以照得洞彻，难以“高照”。所以，“禅智之要”，在于“寂、照”。这一结论，自然是对的。不过，前面的引申，却颇有“新义”。因为，既然禅之用在于寂，智之用在于照，可见它们是“各有所司”、用不相同的。定能发慧，没有禅，智就无所从生[①]，自然就更加“无以深其照”；但禅由戒起，非由智生，说“非智无以穷其寂”，仿佛智也能生定，或者智也能使定深化。这种说法，有异常论。

其相济也，照不离寂，寂不离照，感则俱游，应必同趣，功玄于在用，交养于方法。其妙物也，运群动以至壹而不有，廓大象于未形而不无。无思无为而无不为。

“不有”、“不无”、“无为而无不为”云云，这分明是神化（玄化）禅、智。

---

① 佛教通常讲闻、思、修三慧，即由闻法而引生的智慧（叫做“闻所成慧”），由思惟而引生的智慧（叫做“思所成慧”），由修习禅定而引生的智慧（叫做“修所成慧”）。其实，前两种慧，只能是浅慧、浮慧，因为它们并无“断惑”（断除烦恼）的功能；只有“修所成慧”、才有这种功能。所以，要想断烦恼，得解脱，关键在于这种“修慧”。这里所讲的“智”，就是指的“修慧”。

是故洗心静乱者，以之研虑；悟微入微者，以之穷神也。

“入微穷神”易解，“洗心静乱”也易解，而“研虑”之说，则颇费解——“虑”如何“研”呢？佛经中常用的说法，是“静虑”、“止虑”（或者“息虑”），却从无“研虑”之说的。

其为教也，无数方便以求寂，然寂乎唯寂，其揆一耳。而寻条求根者众，统本运末者寡。寡，或将暨而不至，或守方而未变。……原夫圣者，非徒全其长，亦出、处无际，晦名寄迹，无闻无示。……

这里，慧远提出了魏晋玄学中“本”、“末”这一对相当重要的哲学范畴。慧远说“统本运末者寡”，那末，什么是慧远所说的“本”呢？“寂乎唯寂，其揆一耳”。这里，慧远是以“寂”为“本”的。而“寂”之至极，便可达到“无思无为”。这与何晏的“天地万物，皆以无为本”（《无为论》）、王弼的“寂然至无，是其本矣”（《周易复卦象传注》）的论点已是非常相近的了。而“统本运末”云者，则又与王弼的“崇本举末”（《老子注》）、“崇本息末”（《老子指略》）的论点非常的相近。当然，何、王的“无”，是讲的本体论；而慧远的“寂”，则讲的是禅，而不是本体。所以，两者又有所不同。

每慨大教东流，禅数尤寡，三业无统，斯道殆废。……其为要也，图大成于未象，开微言而崇体，悟惑色之悖德，杜六门以寝患，达忿竞之伤性，齐彼我以宅心；于是，异族同气，幻形告疎，入深缘起，见生死际。尔乃……垢习凝亡无生，形累毕于神化。故曰无所从生，靡所不生；于诸所生，而无不生（按：“而无不生”，似乎应作“而本无生”）。

“入深缘起，见生死际”，这又近乎《般若》思想。不言“泯彼我”、“空彼我”，而言“齐彼我”，则又颇带《庄》气。“形累毕于神化”，亦颇有玄学味道。“无所从生”云云，则又是“性空缘

起”、“缘起性空”之义。慧远的结论是：

静无遗照，动不离寂。

这同序文开头所讲的“照不离寂，寂不离照”的意思是一致的。于此可见，慧远在讲禅时，始终不忘于智。他是要寓智于禅，寓禅于智，定慧双运（这是佛教的传统观点），定慧“相济”。这表明，慧远讲禅，并不失其“义学”本色。

其四，推崇《毗昙》。

因慧远之请，僧伽提婆在庐山译出了《阿毗昙心论》（四卷）。慧远并为之作《阿毗昙心序》（载《祐录》卷一〇）。说：

《阿毗昙心》者，三藏之要颂，咏歌之微言，管统众经，领其宗会，故作者以“心”为名焉。

其实，“三藏”、“众经”之上，都应该加上“小乘”二字。因为，《阿毗昙心论》，只是小乘（有部）的论著，充其量只能说是“‘小乘’三藏之要颂”、“管统‘小乘’众经”而已；若夫大乘（尤其是大乘空宗），则同它的关系可说是甚浅的。于此可见，慧远这样来评价这部小乘有宗的论典，正表明了他对这部论典的异常推崇。由于推崇论典，同时还对其作者和译者也表示出了敬佩之意。对于作者，慧远以极其恭维的口吻说：

有出家开士，字曰法胜，渊识远览，极深研机，龙潜赤泽，独有其明。

对于译者，慧远则说：

罽宾沙门僧伽提婆，少玩兹文，味之弥久，……手执胡本，口宣晋言，临文诚惧，一章三复。

也是非常敬佩的。关于僧伽提婆，道安、僧叡，也曾提及之。道安在其《阿毗昙序》里说过：

罽宾沙门僧伽谛婆，诵此经甚利，来诣长安，……（《祐录》卷一〇）

僧叡在其《毗摩罗诘堤经义疏序》里也说过：

> 自提婆已前，天竺义学之僧，并无来者，于今始闻宏宗高唱，……自非般若朗其闻慧，总持铭其思府，焉能使机过而不遗、神会而不昧者哉？（《祐录》卷八）

这说明，僧伽提婆之到关中，乃“义学”梵僧来华之始。不过，僧叡的话，说得有些含糊。如果所谓“天竺义学之僧”，是就精研小乘《毗昙》之学的“义学之僧”而言，则谓“提婆已前，天竺义学之僧，并无来者”，自然可以说是符合史实的；但如果“义学”是就广义来说的，那就不那么确切了。因为，在僧伽提婆之前来华的义学梵僧，并不乏其人。再有，“非般若朗其闻慧”云云，如果是用以形容僧伽提婆的，也不确切。因为僧伽提婆是小乘有部的《毗昙》学者，并非大乘空宗的《般若》学者；他只能用《毗昙》教义“朗其闻慧”，而并不能用《般若》思想“朗其闻慧”。梁《僧传》卷一《僧伽提婆传》称：

> 僧伽提婆，此言众天，或云提和，音讹故也。本姓瞿昙氏，罽宾人。入道修学。远求明师，学通三藏（按：指小乘三藏），尤善《阿毗昙心》，洞其纤旨。

可见僧伽提婆确是一位精研《毗昙》的学者。他于东晋孝武帝（司马曜）太元十六年（391）在庐山为慧远译出《阿毗昙心论》（和《三法度论》）之后，又过了五年，到东晋安帝（司马德宗）隆安元年（397），他“来游京师，晋朝王公及风流名士，莫不造席致敬。时卫军、东亭侯琅邪王珣[①]，渊懿有深信，扶持正法，建立

① 王珣，系王导之孙、谢安之婿（后因王、谢交恶，绝婚）。《晋书·王导传》附《王珣》称：“珣，字元琳（按：小名“法护”）。从（桓）温讨袁真，封东亭侯，转大司马参军、琅邪王友（?）、中军长史、给事黄门侍郎。”后“迁侍中，……转辅国将军、吴国内史，……征为尚书右仆射，领吏部，转左仆射，加征虏将军，复领太子詹事”。后又“进卫将军、都督琅邪水陆军事”，又“加散骑常侍”。死（年五十二）后“追赠车骑将军、开府”。桓“玄辅政，改赠司徒”。

精舍，广招学众。提婆既至，珣即延请，仍于其舍讲《阿毗昙》。名僧毕集。提婆宗致既精，辞旨明析，振发义理，众咸悦悟”（同上）。关于王珣请僧伽提婆讲《阿毗昙》一事，《晋书》也有记载：

> 时有外国沙门名提婆，妙解法理。为珣兄弟[①]讲《毗昙经》，珉时尚幼，讲未半，便云已解，即于别室与沙门法纲等数人自讲。法纲叹曰：“大义皆是，但小未精耳。”（《王导传》附《王珉》）

慧远在序文里还对《阿毗昙心论》的基本内容，作了扼要的介绍，这里就姑且从略了。

其五，“法性”论与“法身”观。

梁《僧传·慧远传》说：

> 先是，中土未有泥洹常住之说，但言寿命长远而已。远乃叹曰：“佛是至极，至极则无变，无变之理，岂有穷耶？”因著《法性论》曰：“至极以不变为性，得性以体极为宗。”罗什见《论》而叹曰：“边国人未有经，便暗与理合，岂不妙哉？”

可见，慧远的《法性论》，是为了论证“泥洹常住之说”而作的。现在虽已无法看到《法性论》的全文（因为它早已佚失了），但从慧远所慨叹的“佛是至极，至极则无变”以及《法性论》里“至极以不变为性，得性以体极为宗”的话看，则慧远所论的“法性”，乃涅槃性体，亦即“佛性”、“真如”。所谓“至极”，既是形容涅槃性体，也是形容“法性”、“佛性”。“得性”之说，就清楚地表明了这一点。这里，不妨引述一些有关经文以资说明。

> 真实我者，是如来性，当知一切众生悉有，但彼众生无

---

① 珣弟名珉，字季琰，小名僧弥。也附见于《晋书·王导传》。历任“著作、散骑郎、国子博士、黄门侍郎、侍中，代王献之（按：系珉之族兄）为长（？）兼中书令”。与王献之齐名，“世谓献之为‘大令’，珉为‘小令’”。死（年三十八）后“追赠太常”。

量烦恼覆蔽不现。……一切众生亦复如是，各各皆有如来之性，无量烦恼覆蔽隐没，不能自知。……如来之性，名为常寿，不断不坏，乃至成佛。（六卷《泥洹》卷五《如来性品》）

“名为常寿”，是“真实我”的“如来性”，正是慧远所要论证的“至极以不变为性”的“至极”之“性”。

不住事相，不无功用，是法真空，常、乐、我、净，超于二我，大般涅槃，……真实空性，空性之义，如实如如，如是之理，具一切法。（《金刚三昧经·真性空品》）

“常乐我净”、“具一切法”的“真实空性”，就是“法性”、“佛性”、涅槃之性。

其本净者，以无起灭，不以生尽。……于义无起，亦无所坏，……不可尽者，是真谛义。（《文殊师利净律经·真谛义品》）

性本清净、“无起”、“无尽”的“真谛”，也正是“至极”、“不变”的“法性”。

以如来藏故，说本际不可知。……如来藏者，离有为相，如来藏常住不变。是故如来藏是依、是持、是建立。……如来藏者，是法界藏，法身藏，出世间上上藏，自性清净藏。此性清净如来藏，而为客尘烦恼所染，不思议如来境界。（《胜鬘经·自性清净章》）

“自性清净”、“常住不变”的“如来藏”，也就是“法性”、“佛性”、涅槃之性。

可见，慧远所论的“法性”，乃大乘有宗的最高的逻辑范畴，不仅仅是涅槃的寂灭境界而已。明乎此，即可理解慧远下述议论的意义：

凡在有方，同禀生于大化，虽群品万殊，精粗异贯，统极而言：唯有灵与无灵耳。有灵，则有情于化；无灵，则无

情于化。无情于化，化毕而生尽，生不由情，故形朽而化灭；有情于化，感物而动，动必以情，故其生不绝；其生不绝，则其化弥广而形弥积，情弥滞而累弥深，其为患也，焉可胜言哉？是故经称：泥洹不变，以化尽为宅；三界流动，以罪苦为场。化尽则因缘永息，流动则受苦无穷。何以明其然？夫生以形为桎梏，而生由化；有化以情感，则神滞其本而智昏其照。介然有封，则所存唯己，所涉唯动。于是灵辔失御，生途日开，方随贪爱于长流，岂一受而已哉？是故反本求宗者，不以生累其神；超落尘封者，不以情累其生。不以情累其生，则生可灭；不以生累其神，则神可冥。冥神绝境，故谓之泥洹；泥洹之名，岂虚构也哉？请推而实之，……义存于此，义存于此！（《弘明集》卷五《沙门不敬王者论·求宗不顺化三》）

文章是非常玄化的。所谓“有灵与无灵”，也就是佛教通常所说的“有情”与“无情”。所谓“有情”、“有灵”，意即谓有“情”感、有“灵”性者，亦即一切“众生”；反之，就是“无情”、“无灵”，亦即客观世界。“泥洹不变”，亦即“至极则无变”之义。值得注意的是，“泥洹之名”，决非“虚构”，而应“推而实之”的。可见，慧远在这里所讲的“泥洹”，决不仅仅是指的一种“寂灭”境界，而确乎是指涅槃性体，亦即“大化”之本，万有之原，也就是“所存唯己”的“己”（亦即“真我”——佛性）而言的。而“所涉唯动”，也正是“一微涉动境”之义。于此也就可以想见，慧远的答罗什偈的中心命意，是同他的论《法性论》的基本思想相通的。

关于“法身”，慧远说：

法身之运物也，不物物而兆其端，不图终而会其成，理玄于万化之表，数绝乎无形无名者也。若乃语其筌寄，则道无不在。是故如来或晦先迹以崇基，或显生途而定体，或独

发于莫寻之境，或相待于既有之场。独发类乎形，相待类乎影，推夫冥害，为有待耶？为无待耶？自我而观，则有间于无间矣，求之法身，原无二统，形、影之分，孰际之哉？而今之闻道者，咸摹圣体于旷代之外，不悟灵应之在兹；徒知圆化之非形，而动止方其迹，岂不诬哉?!（《广弘明集》卷一五《万佛影铭》）

慧远的“法身”观，同他的“法性”论是一致的。“法身运物”，“灵应在兹”，表明“法身”是真“有”而不是虚“无”。这里，仍节引几段有关经文以证明之：

如来身者，是常住身，是不坏身，是金刚身，非秽食身。是则法身，当作是观。……

如来身者，……亦不生亦不灭，不集起，不流转，无边际，无足迹。……能为福田，实不可见，不可示，如如真实。度一切众生，而无所度。……（六卷《泥洹》卷二《金刚身品》）

“常住”、“不坏”、“如如真实”的“如来身”，自然就是“法身”。而能“为”福田，能“度”一切众生，正是表明了“法身运物”之义。（当然，“全面”地说来，“法身”之“运物”，不只限于“众生界”，而且包括“器世界”，即客观世界；这里，只就“众生界”为言而已。）同时，“法身”“为”福，“法身”能“度”，也正是“灵应在兹”的具体说明。“是则法身，当作是观。”慧远正是对“法身”作“如是观”的。

譬如日出世间，以无量事饶益众生，所谓灭除暗冥，长养一切山林、药草、百谷、卉木，消除冷湿，照空饶益虚空众生，……世间事业，皆得究竟。何以故？日能普放无量光故。如来身（按：即“如来法身”）日，亦复如是，以无量事，普能饶益一切众生，……（晋译《华严》卷三四《如来性起品》）

“以无量事”，“饶益众生”，也正是“法身运物”之义。

如来法身，是常波罗蜜，乐波罗蜜，我波罗蜜，净波罗蜜。于佛法身作是见者，是名正见；正见者，是真佛子！（《胜鬘经·颠倒真实章》）

这种常、乐、我、净的“法身”，就是大乘佛教（有宗——性宗）的“法身”观。而慧远的能够“运物”、无所“不在”、而且“灵应在兹”的“法身”，是同这种“法身”的意义相符的。可见慧远之于“法身”，也正为“作是见者”。

即此法身，过于恒沙无边烦恼所缠，从无始世来随顺世间，波浪漂流，往来生死，名为众生。……是故舍利弗！不离众生界有法身，不离法身有众生界；众生界即法身，法身即众生界！舍利弗！此二法者，义一名异！（《不增不减经》）

“法身”与“众生”，一而二，二而一。这也正是慧远所谓“是故如来或晦先迹以崇基，或显生途而定体，……自我而观，则有间于无间矣，求之法身，原无二统”！“法身”之于“众生”，犹“形影之分”而已。上文曾已引述过的慧叡的《喻疑论》里，谈到“法身”时也曾说过：

一切众生既有伪矣，别有真性为不变之本，所以陶练既精，真性乃发，恒以大慧之明除其虚妄，虚妄既尽，法身独存，为应化之本。……若于真性法身而复致疑者，恐此邪心，无处不惑！（《祐录》卷五）

这里，慧叡把“真性”与“法身”并提，可见“真性”就是“法身”，“法身”就是“真性”。则“法身”也者，不但是佛的“三身”之一，也不但是涅槃性体，同时也是一种最高的精神实体、逻辑范畴。慧远所谓“理，玄于万化之表，数（事），绝乎无名者也”，也正是对于这种“真性法身”的表述。

其六，“神不灭”论。

慧远在他的《沙门不敬王者论》的第五篇论文《形尽神不灭》(载《弘明集》卷五)里，专门谈了“神不灭”的问题。他说：

夫神者何耶？精极而为灵者也。

这开宗明义对于“神”的界说，清楚地表明了：慧远所理解的“神”，乃“精极而灵”者。这种“精极而灵”的“神”，是“灵魂”，又不只是“灵魂”。因为，通常所谓的“灵魂”，固然可以作为因果报应的承受者和生死轮回的延续者，慧远所谓的“神”，自然也具有这方面的含义；但是，这种通常意义上的“灵魂”，在佛教看来，还是有“生灭”的，因而它还不是真正“永恒”的东西，所以，慧远所说的“神”，还具有更高、更深的含义。上述《不增不减经》所谓“法身……波浪漂流，往来生死，名为众生”里的“法身”，才是慧远所说的“神”的真实含义。《胜鬘经》里也曾说过：

如来法身不离烦恼藏，名如来藏。(《法身章》)

生死者，依如来藏；……有如来藏故，说生死，是名善说。……生死者，诸受根没，次第不受根起，是名生死。世尊！生死(按：一作“死生”)者，此二法是如来藏。……死者谓(按：谓，有本作“诸”)根坏，生者新诸根起。……如来藏，常住不变。(《自性清净章》)

“如来法身不离烦恼藏，名如来藏”，可见“如来藏”，实即“法身”。而“生死者，依如来藏”，则“如来藏”又是“生死”轮回的凭借。“诸根”(即身体)“坏”了，就是死了；“新”的“诸根”重新生“起”，这就是“生”。生与死，是“无常”的。但是，作为“生死”的最根本的依据的“如来藏”(“法身”)，却是“常住不变”的，也就是永不消灭的。这便是佛教所宣扬的“神不灭”的“理论”根据。所以，这种永远“不灭”的“神”，确乎是玄之又玄、神乎其神的。

精极，则非卦象之所图，故圣人以妙物而为言。虽有上

智犹不能定其体状，穷其幽致，而谈者以常识生疑，多同自乱，其为诬也，亦已深矣。将欲言之，是乃言夫不可言，今于不可言之中复相与而依俙。

“精极”之“神”，玄妙得很，“上智”之人，尚且“不能定其体状”（它原是无形体、无相状的）、“穷其幽致”（它原是甚深莫测、“幽致”难“穷”的），而一般的议论者，却竟然囿于“常识”之见而对之“生疑”，以致自相混乱，不得定论，这实在是诬罔之甚了。现在，姑且于“不可言”中而“依俙”言之：

神也者，圆应无主（按：主，一作“生”），妙尽无名，感物而动，假数而行。感物而非物，故物化而不灭；假数而非数，故数尽而不穷。有情则可以物感，有识则可以数求。数有精粗，故其性各异；智有明暗，故其照不同。推此而论，则知化以情感，神以化传；情为化之母，神为情之根。情有会物（按：物，有本作“初”）之道，神有冥移之功。但悟彻者反本，惑理者逐物耳。

“神”能“感物”，但它本身却并不是“物”，所以，“物”虽迁“化”，而它本身却并“不灭”。这也正是“神不灭”的论据。“悟彻者反本”，而知“神”不与物俱“灭”；“惑理者逐物”，而误以为“神”随“物”俱“化”。

论者不寻方生、方死[①]之说，而惑聚散于一化；不思神道有妙物之灵，而谓精粗同尽，不亦悲乎？

方生、方死、方死、方生、生死、死生，相续无穷。一般的议论

---

① “方生、方死”之说，出于《庄子·内篇·齐物论》，原文是：“彼是方生之说也。虽然，方生、方死，方死、方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是。”所谓“方生方死，方死方生”，意思是说：方生之时，已含有死的成份；方死之时，也含有生的因素。庄子讲的，是生命过程中的新陈代谢，是在于说明：生死交替，互相倚伏。《庄子》原意，是具有辩证思想的。慧远引此，则是要说明“生死相续”，灵魂居中，以证明其“神不灭”之说，完全背离了《庄子》原意。

者，不去探究这一道理，更不去深思“神”道还有“妙物”（感物）的灵奇，而只是迷惑于一时一物的聚散，遂以为神灵之“精”与事物之“粗”一时“同尽”。这种误解，实在是可悲的。

> 火木之喻，原自圣典，失其流统，故幽兴莫寻，微言遂沦于常教，令谈者资之以成疑。向使时无悟宗之匠，则不知有先觉之明；冥传之巧，没世靡闻。何者？夫情、数相感，其化无端，因缘密构，潜相传写，自非达观，孰识其变？

“火木之喻”（详下）失统，遂使“微言”沦没，“谈者”滋疑。假使向来没有“悟宗之匠”[①] 以指示出“先觉”者所已明证了的精“神不灭”的深奥妙义，则“冥传之巧”，可真就要“没世靡闻”了。而对于“情、数相感”、“因缘密构”这种超乎“常教”的道理，并非“达观”之士，确也是很不容易认识、了解的。

> 以实火之传于薪，犹神之传于形；火之传异薪，犹神之传异形。前薪非后薪，则知指穷之术妙；前形非后形，则悟情数之感深。惑者见形朽于一生，便以为神、情俱丧；犹睹火穷于一木，谓终期都尽耳。……

“火”传于“薪”，“薪”尽而“火”种不灭；“神”传于“形”，“形朽”而“神”灵仍存。而“惑者”迷乎此，一见“形朽于一生”，“便以为神、情俱丧”了，这犹之乎看见“一木”之“火”既熄，便以为从此“火”种永远“都尽”了。这自然是一种莫大的误解。慧远的结论是：

> 验之以理，则微言而有征；效之以事，可无惑乎大通（按：通，一作“道”）。

这就是说，“神不灭”论，乃是于事有据、于理有征之论，是不应

---

① 慧远在答罗什偈里说“时无悟宗匠，谁将握玄契”，是说当时还没有“悟宗”之“匠”；这里却说“向使时无悟宗之匠”，则是当时已经有了“悟宗”之“匠”。

该对它产生怀疑的。是的，“神不灭”论，对于佛教说来，确乎是关系重大的。因为，因果报应之谈，生死轮回之说，都系乎这一理论的成立；维持住这一理论，就维持了佛教神学思想的一个非常重要的方面；否则，就等于抽掉了它的一根中枢神经，会使它的那种因果报应、生死轮回的宗教说教，瓦解于顷刻之间。慧远（以及所有佛教信徒）之所以极力维护这一理论，也正是为了维护佛教理论上的一块十分重要的阵地。（本书下编，还将述及“神不灭”的问题，这里，就不多引申了）。

其七，净土思想。

“世为冠族”的慧远，目睹“天下多故，名士少有全者”的“魏晋之际”（《晋书·阮籍传》）的变乱之世，而且，在定居庐山之前，跟随道安也尝尽了颠沛流离之苦。若人而逢若世，那种没落阶级的没落感，必然会诱使慧远产生深厌人世的消极悲观的思想，这是一个方面（一个主要的方面）。另一方面，罗什译出的《阿弥陀经》，慧远当必已经看到①，经中对于“西方极乐世界”的描绘，是非常吸引人的：

> 尔时佛告长老舍利弗：从是西方，过十万亿佛土，有世界名曰极乐，其土有佛，号阿弥陀，今现在说法。舍利弗！彼土何故名极乐？其国众生，无有众苦，但受诸乐，故名极乐。

① 罗什之前，已有西晋竺法护译出的《无量清净平等觉经》（亦名《无量寿经》。《祐录》著录为“二卷”，现行本为“四卷”。后误为“后汉支娄迦谶译”（现在《大正藏》等一般仍题为“后汉支娄迦谶译”）。这部经里所描绘的“西方净土”名“须摩提”（意为“妙意”、“善意”），而不名“极乐”；其佛，名“无量清净”，而不名“阿弥陀”（“无量光”、“无量寿”）；而且，这个“须提摩”世界，“去是阎浮提界，千亿万须弥山佛国”，较之距离“十万亿佛土”的“极乐世界”，也更远得多。所以，它的影响，较之《弥陀》，要小得多。再有，这部经里的“法宝藏比丘”，于“往昔”为“菩萨”时，只发了“二十四愿”，较之后来的《无量寿经》（二卷，刘宋宝云译，后误为“曹魏康僧铠译”，现在《大正藏》等一般仍题为“曹魏康僧铠译”）里的“法藏比丘”的“四十八愿”来，也相差很多。大约就是由于这种原因吧，所以它后来并未成为净土宗的基本经典。

又舍利弗！极乐国土，七重栏楯，七重罗网，七重行树，皆是四宝周匝围绕，是故彼国名曰极乐。又舍利弗！极乐国土，有七宝池，八功德水充满其中。池底纯以金沙布地，四边阶道，金银、琉璃、玻璃合成；上有楼阁，亦以金银、琉璃、玻璃、砗磲、赤珠、玛瑙而严饰之。……

"极乐世界"，是如此的妙不可言。(而其实，它不过是封建统治阶级的那种豪富生活的彼岸化而已！)它是多么地令人神往啊！那末，怎么才能"往生"到这个"西方极乐世界"呢？

舍利弗！若有善男子、善女人，闻说阿弥陀佛，执持名号，若一日，若二日，若三日，若四日，若五日，若六日，若七日，一心不乱，其人临命终时，阿弥陀佛与诸圣众，现在其前，是人终时，心不颠倒，即得往生阿弥陀佛极乐国土。

往生之后，便能同"诸上善人，俱会一处"。在"极乐世界"：

"彼佛寿命及其人民，无量无边阿僧祇劫（按：阿僧祇），意为"无量数"）！

这可真是"长生不老"啊！看当世，苦难重重，无有宁日；想极乐，"无有众苦，但受诸乐"。看当世，"天下多故，名士少有全者"；想极乐，"诸上善人，俱会一处"。看当世，人命无常，朝不保夕；想极乐，人寿无量，"长生"不死。两相对比，优劣悬殊。正是在这种时代背景下，所以慧远就很自然地产生了向往"西方极乐世界"的净土思想。正是基于这一思想，所以他就同刘遗民等"贞信之士百有二十三人"，"集于庐山之阴般若云台精舍阿弥陀像前"，"建斋立誓，共期西方"。慧远在《念佛三昧诗集序》里，又申述了这一思想。首先，他对"三昧"一词，作了训释和发挥：

夫称三昧者何？专思寂想之谓也。思专则志一不分，想寂则气虚神朗。气虚则智恬其照，神朗则无幽不彻。斯二乃（按：乃，有本作"者"）是自然之玄符，会一而致用也。是

故靖恭闲守，而感物通灵，御心惟正，动必入微。此假修以凝神，积习以移性，犹或若兹况夫尸居坐忘、冥怀至极、智落宇宙而暗蹈大方者哉？（《广弘明集》卷三〇，下同）

文章仍然是相当玄化的。那末，为什么要修“念佛三昧”呢？

又诸三昧，其名甚众，功高易进，念佛为先。

在各种“三昧”中。其“功高易进”者，首推“念佛”一门。

何者？穷玄极寂，尊号如来；体神合变，应不以方。

“穷玄极寂，尊号如来”。慧远把“如来”也完会给玄学化了。“极寂”，犹可说与佛义相通，而“穷玄”云者，却完全是《老》、《庄》语言。本来，“如来”，原是佛的十号之一（见上），它的传统含义，约有两点：其一是说，佛是从“真如”中来，所谓“如来者，体如而来，故名如来。”其二是说，佛已征得大般涅槃，远离生死，本无去来，为度众生，应化世间，似有所来（实无去来）。而慧远却以“穷玄极寂”来解释“如来”，则完全异于传统含义。

故令入斯定者，昧然忘知，即所缘以成鉴，鉴明则内照交映，而万像生焉；非耳目之所暨，而闻见行焉。于是睹夫渊凝虚镜之体，则悟灵相湛一，清明自然；察夫玄音之叩心听，则尘累每消，滞情融朗。非天下之至妙，孰能与于此哉？以兹而观，一觐之感，乃发久习之流覆，割昏俗之重迷。若以匹夫众定之所缘，因不得语其优劣，居可知也。

在这些充满玄味的议论中，俱得注意的是“睹夫”、“一觐”四个字。从这四个字里可以知道，慧远的“念佛”，不是“口念”（即后来的所谓“持名”念佛），而是“心念”（即观想念佛），所以才有所谓“专思”、“寂想”的说法。这其实，也是一种禅观，禅观而至于“专思”、“寂想”的境界，这就是所谓“三昧”。“睹夫”圣体，便能“灵相湛一，清明自然”；“一觐之感”，又能摘发烦恼积

习，割除“昏俗重迷”。“匹夫众定”（同一般的禅定相较），虽不好妄议“优劣”，而实则“念佛三昧”是“殊胜”得多的。

是以奉法诸贤，咸思一揆之契，感寸阴之颓影，惧来储之未积，于是洗心法堂，整襟清向，夜分忘寝，夙宵惟勤，庶夫贞诣之功，以通三乘之志；临津济物，与九流而同往。

这序文的末后一段，正式表明了慧远及其“奉法诸贤”们“共期西方”的至心诚意：“夜分忘寝，夙宵惟勤。”可谓用心之殷与用功之勤了。

在中国佛教思想史上，慧远是最早提倡往生“西方净土”的人，所以他后来就被追认为“莲宗初祖”。“净土”思想，是社会苦难的反映，随着社会苦难的日益深重，“净土”思想也愈传愈广。到了唐代，正式出现了净土宗；而赵宋之后，佛教各宗，最后几乎都要归心于“净土”，净土一宗，简直成了佛教的一个“共宗”。随着“净土”思想的传播日广，它的创始者慧远在佛教史上的影响也就日深。

其八，报应思想。

因果报应，是佛教的一个关系重大的思想。因为，生死轮回之说，就是建基于因果报应这一思想之上的。而生死轮回，又是佛教的“解脱”论的一个重要前提：由于有生死轮回，所以才追求能够超脱生死的“解脱”；如果没有生死轮回，也就无所谓“解脱”了；而不讲“解脱”之道，佛教的全部理论也就失去意义，从而佛教的存在也就成为不必要的了。于此可见，“报应”说之于佛教，简直是生命攸关的啊！而慧远之坚持“报应”之说，正是要维护佛教的这一块关系重大的“理论”阵地。慧远在其《明报应论》一文里说：

尝试言之：夫因缘之所感，变化之所生，岂不由其道哉？无明为惑网之渊，贪爱为众累之府，二理俱游，冥为神用，吉

凶悔吝，唯此之动。无明掩其照，故情想凝滞于外物；贪爱流其性，故四大结成形。形结则彼我有封，情滞则善恶有主。有封于彼我，则私其身而身不忘；有主于善恶，则恋其生而生不绝，于是甘寝大梦，昏于同迷，抱疑长夜，所存唯著。是故失得相推，祸福相袭，恶积而天殃自至，罪成则地狱斯罚，此乃必然之数，无所容疑矣。（《弘明集》卷五。下同）

由于无明、贪爱而招致轮回，轮回之中，“善恶有主”，这个“主于善恶”的“主”，便是“失得相推，祸福相袭”的因果报应的承受者。这“乃必然之数”，是“无所容疑”的。

何者？会之有本，则理自冥对；兆之虽微，势极则发。是故心以善恶为形声，报以罪福为影响，本以情感而应自来。……然则罪福之应，唯其所感，感之而然，故谓之自然；自然者，即我之影响耳。

有“感”必“应”，谓之“报应”，这也是“自然”之理，当然也是勿庸置疑的。

夫神形虽殊，相与而化，内外诚异，浑为一体，自非达观，孰得其际邪？苟未之得，则愈久愈迷耳。凡禀形受命，莫不尽然也。受之既然，各以私恋为滞。滞根不拔，则生理弥固；爱源不除，则保之亦深。设一理逆情，使方寸迷乱，而况举体都亡乎？是故同逆相乘，共生仇隙，祸心未冥，则构怨不息，纵复悦毕受恼，情无遗憾，形声既著，则影响自彰，理无先期，数合使然也，虽欲逃之，其可得乎？

“形声既著”，“影响自彰”这就是说，“形”必有“影”，“响”必应“声——有“业”必“报”，有“感”必“应”，势所必然，无所逃脱。可是，在现实的社会现象中，却也有恶人得福、善人致祸的情况，这又是怎么一回事呢？为了答复这一问题，慧远又写了一篇《三报论》。慧远还特别注明，这篇文章，是“因俗人疑善

恶无现验作”，为了消除“俗人”对于“善恶”没有“现验”的疑惑。文章的一开头便说：

经说业报有三：一曰现报，二曰生报，三曰后报。现报者，善恶始于此身，即此身受。（《弘明集》卷五。下同）

这就是所谓“现事现报”：现世造业，现生受报。

生报者，来生便受。后报者，或经二生、三生、百生、千生，然后乃受。

所谓“生报”，就是这一辈子造下业，下一辈才受报。而“后报”，则这一辈子造下业，第三生（所谓“二生”，实则是第“三生”）之后，以至“百生”、“千生”之后方才受报，简直是遥遥无期了！其实，所谓“生报”、“后报”，说穿了，不过是为了替统治阶级的罪恶作辩护的欺人之谈而已。因为，既然是“善有善报”，“恶有恶报”，那末，为什么统治阶级整天地为非作歹，罪恶累累，而他们反倒终身逸乐、逍遥自在，丝毫也受不到报应呢？对此，佛教的宣传家们便根据他们自己编造的这一套“生报”、“后报”论来答复说：别着急嘛，统治阶级造下罪业，他们现生虽然没有受到报应，但他们“来生”以至千、百世之后的“后生”，还是要受到报应的；“不是不报，时候未到”嘛！这一“理论”的欺骗意义还在于：你们这些劳动群众可千万不要由于统治阶级犯下滔天大罪而起来造他们的反，这样不好，这样，那你们也要“犯罪”的，还是等他们自己去遭受报应吧！所以，这一“理论”，对于被压迫的劳动群众说来，还具有着严重的腐蚀、瓦解的毒害作用。劳动群众，勤苦一生，受苦一生，那末为什么好人反而得不到好报呢？按照“生报”、“后报”论的说法，那就只能得出这样的结论：这些劳动群众，虽然这一辈子没有作什么恶事，造什么罪业，但是，他们“前生”、再“前生”、再再“前生”，却造下了许多的“恶业”，所以他们这一辈子要受到“报应”，这也就是所谓“欲知前世因，

今生受者是”。所以，你们这些劳动群众，千万不要因为你们的悲惨处境而有什么“非分”之想，那样，你们下一辈子还会要受到更多更大的苦难，你们还是“安分守己”、“听天由命”的好！在过去的封建时代里，许多的劳动群众，确是在这种“理论”的腐蚀、毒害之下而忍气吞声、甘受压迫之苦的。

> 受之无主，必由于心，心无定司，感事而应，应有迟速，故报有先后，先后虽异，咸随所遇而为对，对有强弱，故轻重不同。斯乃自然之赏罚，三报之大略也。

把宗教编造的因果报应之说，说成为“自然之赏罚”，仿佛它也是一条自然规律，这不过是一种欺人之谈而已。（当然，在客观世界的发展过程中，确乎是存在着因果律的，但这同佛教所宣扬的“报应”论，却完全是性质迥异的两码事，决不能把它们混为一谈。）

> 请试论之。夫善恶之兴，由其有渐，渐以之极，则有九品之论。凡在九品，非其现报之所摄，然则，现报绝非常类可知。类非九品，则非三报之所摄。何者？若利害交于目前，而顿相倾夺，神机自运，不待虑而发；发不待虑，则报不旋踵而应，此现报之一隅，绝非九品者也。

这是说，“善恶之兴”，各有其“渐”，因而“报应”，也相应地有其“九品”（上、中、下，又各有上、中、下）。但“九品”之报，主要是指“生报”、“后报”；若夫“现报”，则“顿相倾夺”，其“报”应“不旋踵”而至，这只能算是“现报”的一小部分，一个侧面，所以不能把这种现象也看作是“九品”里面的内容。不过，这段文字，有些含混：一方面说，“凡在九品，非现报之所摄”，这分明是说，“现报”不在“九品”之列。而另一方面却又说，“类非九品，则非三报之所摄”，这又是说，是“三报”，则必属于“九品”；末尾又说“此现报之一隅，绝非九品者也”。“现报之一隅”的“一隅”，究属何意？是说它只是“现报之一隅”而并非

"正式"的"现服"，因而它"绝非九品"之"所摄"呢？还是说它只是"现报"的一小部分，所以不能把它看成为"九品"范围之内的现象？如属前者，则"九品"也包括"现报"；如属后者，则"现报"就非"九品"所摄。语意不清，颇为费解。

又，三业殊体，自同有定。报定，则时来必受，非祈祷之所移，智力之所免也。将推而极之，则义深、数广，不可详究，故略而言之，想参怀佛教者，以有得之。世或有积善而殃集，或有凶邪而致庆，此皆现业未就而前行始应。故曰祯祥遇祸，妖孽见福，疑似之嫌，于是乎在。……何者？倚伏之契，定于在昔，冥符告命，潜相回换。故令祸福之气，交谢于六府；善恶之报，舛互而两行。是使事应之际，愚智同惑，谓积善之无庆、积恶之无殃。……原其所由，由世典以一生为限，不明其外，其外未明，故寻理者，自毕于视听之内，此先王即民心而通其分，以耳目为关键者也。如今合内外之道以求弘教之情，则知理会之必同，不惑众途而骇其异。

已"定"之"报"，虽祈祷、智巧，也无能为力。而现世之所以有"积善无庆"、"积恶无殃"者，是其所作之"业"尚未"成熟"（"熟"则必"报"），其"报"乃在于"来世"以至"后世"耳。由于儒家经典虽也讲"积善余庆"、"积善余殃"，但只"以一生为限"，而不知"三世因果"，所以讲不清楚这个道理。如果合佛、儒的"内、外之道"而言之，就会懂得"理会必同"，而对于"六道善恶之报"的道理也就不会产生疑惑而感到骇怪了。慧远的结论是：

因兹而言，佛经所以越名教、绝九流者，岂不以疏神达要、陶铸灵府、穷源尽化、镜万像于无像者也？

一句话，还是佛教所宣扬的因果报应之说为最高。不过最后一句话"镜万像于无像"（明鉴、朗照"万像"于"无像"，亦即于

“无像”中见“万像”、“万像”原本是“无像”）的话，则又是把粗俗的“报应”之说同比较细致的宗教哲学思想联系起来了；这大约就是要表明佛教之“所以”能够“越名教、绝九流”的原因所在吧。

其九，《老》、《庄》思想。

少年时代就“尤善《庄》、《老》”的慧远，即使在他已经成为一代名僧之后，头脑里依然装有《老》、《庄》的思想。下面的这一段话，就清楚地反映了这一点：

> 其为教也，达患累缘于有身，不存身以息患；知生生由于禀化，不顺化以求宗。求宗不由于顺化，则不重运通之资；息患不由于存身，则不贵厚生之益。此理之与形乖、道之与俗反者也。（《弘明集》卷五《沙门不敬王者论·出家二》。另见《弘明集》卷一二《答桓玄书》）

按照佛教的传统说法，“患累”、“生生”的根源，在于“无明”、“贪爱”等烦恼，其“身”之与“化”（这里，“化”有二义：一、形义，“禀化”，犹言“受形”；二、变化，“禀化”，犹言禀受事物的变化），都是结果，而非原因。所谓“达患累缘于有身”，完全是《老子》思想。《老子》第十二章中说：“吾所以有大患，为吾有身；及吾无身，吾有何患。”所以，慧远所讲的，完全是重复《老子》的意思。

> 六合之外，存而不论者，非不可论，论之或乖；六合之内，论而不辩者，非不可辩，辩之或疑。（《弘明集》卷五《沙门不敬者论·体极不兼应四》）

这又是在申述《庄子》的话。《庄子·内篇·齐物论》里说：“六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议。”“六合”，就是四方、上下（天地），亦即通常所说的宇宙。“六合之外”，亦即宇宙之外；“六合之内”，亦即宇宙之内。向秀（郭象）《庄子注》

说："夫六合之外，谓万物性分之表耳。夫物之性表，虽有理存焉，而非性分之内，即未尝以感圣人也。故圣人未尝论之。若论之，则是引万物使其所不能也，故不论其外，……""六合之外"，"理存"而事渺，故"圣人""存而不论"；若强"论"之，则是引导"万物"（这里，"万物"，应是指主体世界的"苍生"，而不是指自然现象的"万物"）使他们为其"所不能"，那就只能是徒劳无益的。"六合之内"，虽为苍生万物"性分之里"，"圣人"亦可以论之，但事物既属虚有，亦无足以详议之。所以，"六合之外"，"圣人""存而不论"；"六合之内""圣人"则略而"论"之，语焉不详。慧远引述《庄子》的话，其用意在于说明：

> 夫幽宗旷邈，神道精微，可以理寻，难以事诘。（《弘明集》卷五《沙门不敬王者论·体极不兼应四》）

即"体极"之义。但他不据佛论佛，却援《庄》论佛，这仍是"格义"的手法。慧远始终不忘乎"格义"，正反映出《老》、《庄》思想对他的影响之深，简直使他欲罢不能、无以自拔。

其十，"三教一致"论。

慧远在其《与隐士刘遗民等书》里，曾经说过：

> 苟会之有宗，则百家同致！（《广弘明集》卷二七）

"百家"既然"同致"，则"百家"中的儒、道"两家"自然也是"同致"；从而儒、道与佛，自然也是"同致"。对此，慧远也曾有所论述：

> 常以为道法之与名教，如来之与尧、孔，发致虽殊，潜相影响；出、处诚异，终期则同。（《弘明集》卷五《沙门不敬王者论·体极不兼应四》。下同）

老、庄"道法"，孔、孟"名教"，还有"如来之与尧、孔"，"发致虽殊"，而却"潜相影响"；"出、处诚异"，而"终期必同"。短短的几句话，却已经把"三教一致"的观点清楚地表达出来了。

详而辨之，指归可见。理或有先合而后乖，有先乖而后合。先合而后乖者，诸佛如来则其人也；先乖而后合者，历代君王，未体极之主，斯其流也。何以明之？经云：佛有自然神妙之法，化物以权，广随所入：或为灵仙、转轮圣帝①，或为卿相、国师、道士，若此之伦，在所变现。诸王君子，莫知为谁。此所谓合而后乖者也。

为什么叫做“合而后乖”呢？因为，这些灵仙、圣帝、卿相、国师、道士等等形迹“乖”异的人物群象，都不过是一些“后天”的现象，如果追其“本源”，求其先天的“本来面目”，则他们原来都是“诸佛”的“化身”。“诸佛如来”、为了“化物”（化度“众生”），乃以其“神妙之法”，“权”且“示现”这些不同的形象，以便能够“广随所入”而化度人世。原为“一体”（佛），权现异形，所以叫做“先合而后乖”。

或有始创大业，而功化未就，迹有参差，故所受不同：或期功于身后，或显应于当年，圣王则之而成教者，亦不可称算。虽抑引无方，必归途有会。此所谓乖而后合者也。

“圣王”“创业”，应化不同；但虽“迹有参差”，而“必归途有会”。这意思就是说，这些“创大业”、建“功化”的“圣王”们，在他们完成了“即之而成教”的“功业”之后，仍然还是要“返本还源”、“回归”佛位的。而这，也就是佛教所谓的“方便有多门，归元无二路”之义吧！这就叫做“先乖而后合”。

若令乖而后合，则拟步通途者，必不自崖于一揆；若令先合而后乖，则释迦之与尧、孔，发致不殊，断可知矣！

---

① “转轮圣帝”，通称“转轮圣王”，乃佛教神话中的“圣王”（神王——其实，他不过是对于奴隶制、封建制社会里的皇帝的一种美化、神化）。分金、银、铜、铁四等：“金轮王”，乘“金轮”以“统御”东、西、南、北“四大部洲”（“四天下”）；其余三“王”，分别乘银、铜、铁“轮”，以“统御”三、二、一“天下”。

"释迦之与尧、孔"（应该还有老、庄），"归致不殊"，亦即佛、儒、道三家，"殊途同归"，这便是慧远的结论。"少为诸生，博综《六经》，尤善《庄》、《老》"、"虽宿儒英达莫不服其深致"的慧远，在他的头脑里具有儒、释、道三家的思想，可以说是理所当然的；在这一点上说来，慧远可说是继承了康僧会的传统。而随着时代的发展，随着儒、释、道三家相互关系的演变，为了适应统治阶级的需要以及自身的生存和发展，佛教名流们主张"三教一致"的倾向也将会"与日俱增"；而最终还将会发展到"三教同源"、"三教一家"的地步。这也可说是历史发展的一种必然趋势吧！

第三节　慧远在当时的社会地位及其影响

由于慧远的声望和影响，他在当时社会地位也是很高的。这可从他同当时朝廷的关系这个重要的方面中窥见一斑。

首先，看他同皇帝的关系。梁《僧传·慧远传》里有如下一段记载：

> 及桓玄西奔，晋安帝自江陵旋于京师①，辅国何无忌劝远候迎，远称疾不行。帝遣使劳问，远修书曰："释慧远顿首：阳月和暖，愿御膳顺宜。贫道先婴重疾，年衰益甚，猥蒙慈诏，曲垂光慰，咸惧之深，实百于怀。幸遇庆会，而形不自运，此情此慨，良无以喻。"诏答："阳中感怀，知所患未佳，

① 据《晋书·安帝纪》记载，元兴二年（403）十二月，自封为"太尉、扬州牧、总百揆"、"大将军"、"相国"等等的桓玄，正式篡位，"以帝为平固王"；"帝蒙尘于寻阳"。元兴三年三月，"玄逼帝西上"；四月，"帝至江陵"。此后，安帝一直为桓玄所逼协，颠沛流离。义熙元年（405）初，镇军将军（后封侍中、车骑将军、太尉、相国、宋公）刘裕等扑灭叛乱（桓玄已于元兴三年五月间为督护冯迁所斩杀）；是年三月，"帝至自江陵"。《僧传》所云，即指此段经过。

其情耿耿！去月发江陵，在道多诸恶情，迟兼常，本冀经过相见。法师既养素山林，又所患未痊，邈无复因，增其叹恨！”

其实，在东西两晋的十五个皇帝[①]中，东晋安帝（司马德宗）、是继西晋惠帝（司马衷）之后的又一个白痴。《晋书·安帝纪》说：“帝不惠，自少及长，口不能言，虽寒暑之变，无以辨也。凡所动止，皆非己出。故桓玄之篡，因此获全。”则晋安帝其人，不过是一个傀儡皇帝而已。既然是“凡所动止，皆非己出”，则他同慧远的往来诏书，自然也“非己出”。但是，慧远同晋安帝这个白痴皇帝的这一段关系中，却也可以清楚地看到：当时东晋朝廷，对于慧远这位名僧确是相当敬重的。

其次，看他同权臣桓玄的关系。梁《僧传·慧远传》说：

> 后桓玄征殷仲堪[②]，军经庐山，要远出虎溪，远称疾不堪，玄自入山。左右谓玄曰：“昔殷仲堪入山礼远，愿公勿敬之。”玄答：“何有此理！仲堪本死人耳。”及至见远，不觉致敬，……玄出山，谓左右曰：“实乃生（平）所未见。”玄后以震主之威，苦相延致，乃贻书骋说，劝令登仕。远答辞坚正，确乎不拔，志逾丹石，终莫能回。

慧远，可算是不为“威武”所屈的人。作为一位僧人，这是难能可贵的。而从这里，也可以看出桓玄这个大野心家对于慧远的钦敬。桓玄想要僧人“礼敬王者”[③]，乃致书慧远说：

---

① 即：武帝（司马炎）、惠帝（司马衷）、怀帝（司马炽）、愍帝（司马邺——以上，西晋）；元帝（司马睿）、明帝（司马绍）、成帝（司马衍）、康帝（司马岳）、穆帝（司马聃）、哀帝（司马丕）、废帝海西公（司马奕）、简文帝（司马昱）、孝武帝（司马曜）、安帝（司马德宗）、恭帝（司马德文——以上，东晋）。

② 殷仲堪（《晋书》有《传》），“陈郡人”。祖、父皆晋室显宦。仲堪好《老》、《庄》，“少奉天师道”；官至振威将军、荆州刺史等。先与桓玄相结纳，后又反目，战败被俘，桓玄“逼令自杀”。

③ 据说：晋成帝时，庾冰辅政，曾想要僧人“礼敬王者”，因朝议未决，作罢。至桓玄时，又重提前议。

沙门不敬王者，既是情所不了，于理又是所未谕，一代大事，不可令其体不允（按："允"下疑有脱漏）。……君可述所以不敬意也。……君必有以释其所疑耳。（《弘明集》卷一二《与远法师书》）

为此，慧远遂著《沙门不敬王者论》五篇，即《在家》第一，《出家》第二，《求宗不顺化》第三，《体极不兼应》第四，《形尽神不灭》第五（详见《弘明集》卷五）。从各个方面，论证"沙门不应礼敬王者"。及桓玄篡位，终予同意慧远意见：沙门可以不必致敬王者，"自是，沙门得全方外之迹矣"（梁《僧传·慧远传》。桓玄并就此事致书慧远说：

门下：佛法宏诞，所不能了，推其笃至之情，故宁与其敬耳。今事既在己，苟所不了，且当宁从其略，诸人勿复使礼也。便皆使闻知。（《弘明集》卷一二《许道人不致礼诏》）

至此，晋代发生的一场僧人要不要"礼敬王者"的风波，算是告一段落。慧远以一僧人的身分，竟能迫使桓玄这样的人心回意转，足见慧远在当时的社会地位之高及其影响之大。同时，较之以后的许多见了皇帝就磕头、见了权贵就折腰的所谓名僧来，慧远的操行、风貌，确乎是高尚得多。慧远堪可称为名僧中"不事王侯，高尚其事"者。

还有，在此之前，桓玄还曾要"沙汰众僧"。为此，桓玄曾发出一道《与僚属沙汰僧众教》，内称：

……在此诸沙门，有能申述经诰、畅说义理者，或禁行修整、奉戒无亏、恒为阿练若[1]者，或山居养志、不营流俗者，皆足以宣寄大化，亦所以示物以道、弘训作范、幸兼内

[1] "阿练若"，以后译为"阿兰若"，意为"寂静处"。佛教的一般说法，是指远离城镇或村落五里以外的僻静的地方（一说是听不见牛叫声的地方）。

外；其有违于此者，皆悉罢道！所在领其户籍，严为之制。速申下之，并列上也。唯庐山道德所居，不在搜简之例。（《弘明集》卷一二）

桓玄在其为欲"沙汰众僧"而发出的《与僚属教》里，还特别指出："唯庐山道德所居，不在搜简之例。"可见桓玄对于慧远是多么的敬重，真可说是"爱屋及乌"了！这件事，以后也因慧远等人不全赞同而不了了之。慧远能令桓玄这样的人折服，则其地位与影响的不同寻常，当可想见。

再次，看他同刘裕的关系。梁《僧传·慧远传》记载：

及宋武追讨卢循，设帐桑尾，左右曰："远公素主庐山，与循交厚。"① 宋武曰："远公世表之人，必无彼此。"乃遣使赍书致敬，并遗钱米。

宋武，指刘裕，当时尚未取代晋室，而官居太尉。《晋书·卢循传》称："卢循，字于先，小名元龙，司空从事中郎谌② 之曾孙也。……循娶孙恩③ 妹。及恩作乱，与循通谋。……恩亡，余众推循

① 《晋书·卢循传》称："沙门慧远有鉴裁。见（循）而谓之曰：'君虽体涉风素，而志存不轨。'"梁《僧传·慧远传》说："卢循初下，据江州城，入山诣远。远少与循父嶷同为书生，及见循，欢然道旧，因朝夕音问。僧有谏远者曰：'循为国寇，与之交厚，得不疑乎？'远曰：'我佛法中人，情无取舍，岂不为识者所察，此不足惧！'"则慧远与卢循，乃为"世交"。

② 卢谌事迹，附见于《晋书·卢钦传》（按：钦为这谌之伯祖父）："谌字子谅，清敏有理思，好《老》、《庄》，善属文。选尚武帝女荥阳公主，拜驸马都尉，未成礼而公主卒。后州举秀才，辟太尉掾。洛阳没，随（其父）志北依刘琨"。从此，流离北方"且二十载"。后为石虎"所得，以为中书侍郎、国子祭酒、侍中、中书监。属冉闵诛石氏，谌随闵军，于襄国遇害，时年六十七。是岁，（晋穆帝）永和六年（350）也"。"谌每谓诸子曰：'吾身没之后，但称晋司空从事中郎尔'。"则所谓"司空从事中郎"云者，其实并非晋封。

③ 《晋书·孙恩传》称："孙恩，字灵秀，琅邪人，孙秀之族也。世奉五斗米道。恩叔父泰……见天下兵起，以为晋祚将终，乃扇动百姓，私集徒众，三吴士庶多从之。……会稽内史谢辅发其谋，道子诛之。恩逃于海，……聚合亡命得百余人，……自海攻上虞，杀县令，因袭会稽，……有众数万。于是会稽、……新安等凡八郡，一时俱起，杀长吏以应之，旬日之中，众数十万。"最后，失败"穷蹙，乃赴海自沉，……从死者百数，余众复推恩妹夫卢循为主。"

为主。元兴二年，正月，寇东阳；八月，攻永嘉。刘裕讨循至晋安。”所谓“宋武追讨卢循”，当即指此。《卢循传》还说：“循窘急，泛海到番禺，寇广州，逐刺史吴隐之，自摄州事，号平南将军，遣使献贡。时朝廷新诛桓氏，中外多虞，乃权假循征虏将军、广州刺史、平越中郎将。”另据《晋书·安帝纪》记载，义熙六年(410)，二月，“广州刺史卢循反，寇江州”。五月，“循至淮口，内外戒严”。“太尉刘裕次石头”。七月，“卢循遁走”；“是月，卢循寇荆州”。十二月，“刘裕破卢循于豫章”①。则卢循两次造反，刘裕也两次讨循，刘裕并不因为慧远曾与这个聚众造反的卢循有过交往而对他有所嫌忌，相反，他不但向慧远“赍书致敬”，而且还要馈赠“钱米”。于此可见，宋裕这样的权臣（十年之后，他就受晋“禅”而成为刘宋的开国皇帝——宋武帝了），对慧远也是异常敬重的。

再次，看他同王谧的关系。梁《僧传·慧远传》说：

> 司徒王谧……钦慕风德，遥致师敬。谧修书曰：“年始四十，而衰同耳顺。”远答曰：“古人不爱尺璧，而重寸阴，观其所存，似不在长年耳。檀越履顺而游性，乘佛理以御心，因此而推，复何羡于遐龄耶？聊想斯理，久已得之，为复酬来信耳。”

王谧，乃王导之孙。事迹附见于《晋书·王导传》：

> 谧，字稚远。少有美誉，……拜秘书郎，袭父爵②，迁秘

① 据《晋书·卢循传》记载：最后，“循势屈，知不免，先鸩妻子十余人，……因自投于水。……及其父嘏，同党尽获，传首京都”。

② 王谧生父劭，官至吏部尚书、尚书仆射，领中军，建威将军；死赠车骑将军。并无爵位。谧的伯父王“协，字敬祖，元帝抚军参军，(按：中华书局对于这句话有如下“校勘记”：“姚鼐《惜抱轩笔记》：‘协安能上接元帝，盖简文为抚军将军，协为其参军耳。’劳校：‘元帝未尝为抚军，疑是简文之误。’）袭爵武冈候；早卒，无子，以弟劭子谧为嗣。”（《晋书·王导传》则“袭父爵”云者，当是袭王协“武冈侯”爵。

书丞，历中军长史、黄门郎、侍中。及桓玄举兵，诏谧衔命诣玄，玄深敬昵焉。拜建威将军、吴国内史，未至郡，玄以为中书令、领军将军、吏部尚书，迁中书监，加散骑常侍，领司徒。及玄将篡，以谧兼太保，奉玺册诣玄。玄篡，封武昌县开国公，加班剑二十人。

初，刘裕为布衣，众未之识也，惟谧独奇贵之，尝谓裕曰："卿当为一代英雄。"及裕破桓玄，谧以本官加侍中，领扬州刺史、录尚书事。谧既受宠桓氏，常不自安。护军将军刘毅尝问谧曰："玺绶何在？"谧益惧。……而出奔。刘裕笺诣大将军、武陵王（司马）遵，遣人追聂。谧既还，委任如先，加谧班剑二十人。义熙三年卒，时年四十八，追赠侍中、司徒，……

像王谧这种桓玄帮凶、刘裕亲昵、只图官禄、不知节义的势利之徒，对慧远却也能如此恭顺（慧远则训之如弟子），如果慧远在当时社会地位不高，影响不大，恐怕就决不会有这种情况。

上述几例，均属晋朝。下面，再看慧远同姚兴的关系。梁《僧传·慧远传》说：

秦主姚兴，钦风名德，叹其才思，致书殷勤，信饷连接，赠以龟兹国细缕杂变像，以申款心。又令姚嵩献其珠像。《释论》（按：指罗什译出的《大智度论》）新出，兴送《论》并遗书曰："《大智论》新译讫，此既龙树所作，又是《方等》旨归，宜为一序，以申作者之意。然此诸道士，咸相推谢，无敢动手，法师可为作序，以贻后之学者。"

关中名僧丛集，而却"无敢"为《智论》作序者（其实，僧叡还是撰写了《大智释论序》），姚兴为此特请慧远为之作序。于此可见姚兴对于慧远推崇之至与敬信之深。关于为《智论》作序事。慧远复书姚兴说：

欲令作《大智论序》，以申作者之意。贫道闻：怀大非小褚所容，汲深非短绠所测。披省之日，有愧高命。又，体羸多疾，触事有废，不复属意已来，其日亦久，缘告之重，辄粗缀所怀。至于研究之美，当复寄诸明德。（同上）

梁《僧传·慧远传》在叙述了姚兴对慧远表示了“殷勤”之意之后说：“其名高远，固如此！”一句话概括了慧远在当时的社会地位及其影响。慧远在当时之所以能够具有如此之高的社会地位，正是由于他在佛教界（以及社会上）具有极为广泛的影响；影响导致地位，地位扩大影响，它们互相资藉，互相助长。而慧远以后在中国佛教史上的崇高地位和深远影响，也正是他当时的这种地位、影响的相应的延长。就慧远在以后佛教的知识界来说，其声望固不如他的老师道安的“高远”；而就其在以后佛教的广大信众中来说，他的影响则犹大于他的老师道安。这主要是因为，他首倡了“西方净土”思想，而随着社会苦难的日益深重，“西方净土”思想也随之而传播日广，到了“家家阿弥陀”、“户户观世音”（就某些地区说来，可能确曾出现过这种情况；而就全国范围说来，则这种说法，只不过是一种夸张的宗教宣传而已）的时代，慧远之名，更是随着“弥陀”、“观音”的广泛传播而益为人们所熟悉，所敬仰。而随着“净土”一宗逐渐成为佛教各派的“共宗”，作为“莲宗初祖”的慧远，也随之而逐渐成了佛教各派的“共祖”。单就这一点说来，慧远在中国佛教史上的地位和影响，确是罕有其匹的。

第十三章　法显的求法

第一节　法显简履

慧皎把法显作为一代译师而为之立《传》（梁《僧传》卷三《译经下》）；《祐录》卷一五也有《法显传》。两《传》均称：

> 释法显，本姓龚，平阳武阳人。有三兄，并龆龀而亡。其父恐祸及显，三岁便度为沙弥；居家数年，病笃欲死，因送还寺，信宿便差，不肯复归。母欲见之，不得，为立小屋于门外，以拟去来。十岁，遭父忧，叔父以其母寡独，不立，逼使还俗，显曰："本不以有父而出家也，正欲远尘离俗故入道耳。"叔父善其言，乃止。顷之，母丧，至性过人，葬事既毕，仍即还寺。……二十受大戒（按：此据《祐录》；梁《僧传·法显传》则称"及受大戒"，无"二十"两字），志行明洁，仪轨整肃。

这便是法显西行前的一段简履。此后，便是西行求法，回国译经，直至去世。

第二节　西行求法

《祐录·法显传》（梁《僧传·法显传》略同）称：

（法显）常慨经律舛阙，誓志寻求。以晋隆安三年①，与同学慧景、道整、慧应、慧嵬等，发自长安②。西度沙河（按："沙河"，梁《僧传·法显传》作"流沙"），上无飞鸟，下无走兽，四顾茫茫，莫测所之。唯视日以准东西，人骨以标行路耳，屡有热风恶鬼，遇之必死，显任缘委命，直过险难。有顷，至葱岭，岭冬夏积雪，……山路艰危，壁立千仞。昔有人凿石通路，傍施梯道，凡度七百余梯。又踰悬绚，过河数十余处③，仍度小雪山，寒风暴起，慧景噤战不能前，语显云："吾其死矣！卿可前去，勿得俱殒。"言绝而卒。显抚之泣曰："本图不果，命也奈何！"复自力孤行，遂过山险，凡所经历三十余国，至北天竺④。

从上述记载中，可以清楚地看到：当年法显，为了求法，誓志西行，历尽艰险，备尝辛苦，九死一生，而后方才到达印度国境。

……至王舍城，……诣耆阇崛山。……

既到天竺，便礼圣迹。

后至中天竺，于摩竭提巴连弗邑阿育王塔南天王寺，得《摩诃僧祇律》，又得《萨婆多律抄》、《杂阿毗昙心》、《綖经》、《方等泥洹经》等。显留三年⑤，学胡书、胡语，躬自书

① 法显《佛国记》（亦称《历游天竺记》，亦称《法显传》）说是"遂以弘始二年，岁在己亥，与慧景……"按："弘始二年"，应为"隆安四年"（400）；而"岁在己亥"，却又是"隆安三年"（399）。则《佛国记》的"弘始二年"，当系"弘始元年"之误。

② 《佛国记》记载：法显到达张掖后，又"与智严、慧简、僧绍、宝云、僧景等相遇，欣然同志，便共夏坐；夏坐讫，复进到敦煌。"

③ 《佛国记》此处还有"汉之张骞、甘英皆不至此"。

④ 关于法显西行沿途的经过情况，《佛国记》里有详细的记载，可以参阅，为了避免繁冗，这里不多引述。

⑤ 据《佛国记》记载，法显在离开摩竭陀国巴连弗邑之后，去到师子国之前，中间还在印度恒河东南、"海口"之处的摩梨帝国"住此二年，写经及画像。"然后，方才"载商人大舶，泛海西南行，得冬初信风，昼夜十四日，到师子国"。则法显停留印境的时间，共为五六年。

写。

法显在印度停留数年，一面学习梵文、梵语，一面学习、抄写已经得到的经、律、论。

于是，持经、像寄附商客，到师子国。显同侣十余，或留或亡，顾影唯已，常怀悲慨。

从长安出发，和到张掖结伴，共有同伴十余人；一路行来，或身死异域（如慧景①），或留印不归（如道整②），或先期回国（如慧达、宝云、僧景等③），等到了师子国（今斯里兰卡），“顾影唯已”，仅剩法显一人而已，怎不令人“悲慨”万分！

忽于玉像前，见商人以晋地一白团扇供养，不觉凄然下泪！

远在异国，忽睹祖国“团扇”，油然而兴故国之思，不觉泪下。于此可以想见，当年的法显，虽然身为出家僧人，却是富有爱国思想的；他并没有因为自己到了“佛国”而淡忘了祖国！

停二年。复得《弥沙塞律》、《长阿含》、《杂阿含》及《杂藏》本，并汉土所无。

法显在师子国停留两年，又得到了并为“汉土所无”的几种经、律。关于法显在印、师两地所得梵本经、律，《祐录》卷三《弥沙塞律》记里，有如下记载：

《弥沙塞》者，……此名为《五分律》。比丘释法显，于师子国所得者也。《法显记》云：显本求戒律，而北天竺诸国，

---

① 《佛国记》：“慧景在（弗楼沙国）佛钵寺无常。”所谓“无常”，就是死了。《祐录》所说，有异于此。

② 《佛国记》：“道整既到中国（按：指中天竺），见沙门法则，众僧威仪，触事可观。乃追叹秦土边地，众僧戒律残缺，誓言：自今已去，至得佛，愿不生边地。故遂停不归。”

③ 《佛国记》：“慧景病，道整住看。慧达一人还于弗楼沙国相见。而慧达、宝云、僧景，遂还秦土。”

皆师师口传，无本可写，是以远至中天竺，于摩诃乘僧伽蓝得一部律，是《摩诃僧祇》。复得一部《抄律》，可七千偈，是萨婆多众律，即此秦地众僧所行者也。又得《杂阿毗昙心》，可六千偈。又得一部《綖经》，二千五百偈。又得一部《方等泥洹经》，可五千偈。又得《摩诃僧祇阿毗昙》。法显住三年，学胡书、胡语，悉写之。……又至师子国二年，更求得《弥沙塞律》胡本。……

为了作个对照，现将《佛国记》的有关记载，节录如下：

法显本求戒律，而北天竺诸国，皆师师口传，无本可写，是以远涉，乃至中天竺，于此摩诃衍僧伽蓝得一部律，是摩诃僧祇众律，佛在世时，最初大众所行也；于祇洹精舍传其本。自余十八部，各有师资，大归不异，然小小不同，或用开塞；但此最是广说备悉者。复得一部《抄律》，可七千偈，是萨婆多众律，即此秦地众僧所行者也。亦皆师师口相传授，不书之于文字。复于此众中得《杂阿毗昙心》，可六千偈。又得一部《（綖）经》，二千五百偈。又得一卷《方等般泥洹经》，可五千偈。又得《摩诃僧祇阿毗昙》。故法显住此三年，学梵书、梵语，写律。……

从这些记载中可以知道，法显从印、师两地，得到了为数并不算很少的经、律、论梵本。《祐录·法显传》继续说：

既而附商人大舶还东。舶有二百许人，值大暴风，舶坏水入，……昼夜十三日，吹舶至岛下，治舶竟，……阴雨晦冥，不知何之，唯任风而已。……行九十日，达耶婆提国（按：当属印尼境），停五月日。

于此可知，法显离开师子国后，海上行程，也是非常艰险的。

复随他商趋广州，举帆月余日，中夜忽遇大风，……既而水尽、粮竭，唯任风随流，忽至岸，见菜蓼菜依然，知是

汉地，但未测何地方，即乘小船入浦寻村，遇猎者二人，显问："此何地耶？"猎人曰："是青州长广郡牢山南岸。"

对此，《佛国记》是这样记载的：

停此国五月日，复随他商人，大舶上亦二百许人。赍五十日粮，以四月十六日发，法显于舶上安居，东北行趣广州，一月余日，夜鼓二时，遇黑风暴雨，……遂经七十余日，粮食、水浆欲尽，取海咸水作食。即便西北行求岸，昼夜十二日，到长广郡界牢山南岸，便得好水菜。但经涉险难，忧惧积日，忽得至此岸，见蓼藿菜依然，知是汉地，然不见人民及行迹，未知是何许？……即乘小舶入浦觅人，欲问其处，得两猎人，……问之，……答言："此青州长广郡界，统属晋家。"闻已，……即……遣人往长广郡。

于此又可知，法显在离开了印尼地境之后，又历尽了千辛万苦，方才到达中国山东。《佛国记》接着说：

太守李嶷，敬信佛法，闻有沙门持经像，乘舶泛海而至，即将人从来至海边，迎接经像，归至郡治。……请法显一冬一夏，夏坐讫（按：则此时已为七月十五日），法显离诸师久，欲趣长安，但所营事重，遂便南下向都，就禅师出经、律藏。

法显陆路西行，海道东归，历尽艰险，方才安全归来。《佛国记》最后总结性地记载说：

法显发长安，六年到中印，停经六年；还经三年，达青州。凡所游历，减三十国①。沙河已西，迄于天竺。

《佛国记》以如下一段话作为结束：

---

① 汤《史》谓："《记》云'凡所游历，减三十国。'想系自沙河以西算起。但据《记》自乾归国起，至耶婆提止，凡三十二国。"（页384）按：如从"乾归国"算起，则到"耶婆提"，"实际还不止""三十二国"（应该约为三十五国）。

显……所以乘危履险、不惜此形者，盖是志有所存，专其愚直；故投命于必死之地，以达万一之冀。于是感叹斯人，以为古今罕有！自大教东流，未有忘身求法如显之比。……这些话，并非法显自诩之辞。虽然自朱士行之后，西行求法者代不乏人；但法显之前，多半都是到西域而止，其渡流沙、越葱岭、历万险而至印度者，殊少；即或也有至印者，则或者含恨以没，或者留而不返，如法显历尽艰辛，九死一生，坚贞不渝，有始有终，并且携带大批梵本经、律来归者，玄奘之前，实唯一人而已！

关于法显回到国内的时间，《佛国记》说是“义熙十二年”(416)。但以同为《佛国记》的记载：去时，旅途六年，留印六年，回来时，又经三年（应该包括停留师子国的两年在内），总共十五年的时间计算，则从法显自长安出发的隆安三年（弘始元年，399）算起，再加十四年（去时途中的六年，应包括出发的当年在内，所以是十四年，而不是十五年），则法显回来的时间，应为义熙九年（413）①。（《祐录》卷三《弥沙塞律》记谓“法显以晋义熙二年还都”，当亦属误记。）

法显的生卒年不详。《祐录·法显传》说：“后到荆州，卒于新寺，春秋八十有二。”《梁僧传·法显传》说：“后至荆州，卒于辛寺，春秋八十有六。”陈著《释氏疑年录·江陵辛寺法显》条称：“法显年岁，《出三藏记集》十五作八十二，《梁僧传》三作八十六，似皆不可据。《出三藏记集》云：‘法显二十受大戒，以晋隆安三年发长安。’是法显出游时不过二十余，经十六年还都，不过四十，译经数年卒，不过四十五六。《梁僧传》于‘受大戒’上删‘二十’两字，出游年岁不明。”陈老此说，颇有道理。

---

① 汤《史》认为：法显回国，“应为义熙八年（412）也。显归到京，当在次年秋间也”（页384）。

第三节　法显译经

关于法显回国后的译经，《祐录·法显传》说：

遂南造京师。就外国禅师佛大跋陀（按：即佛驮跋陀罗）于道场寺译出六卷《泥洹》、《摩诃僧祇律》、《方等泥洹经》、《綖经》、《杂阿毗昙心》；未及译者，垂有百万言。（梁《僧传·法显传》，未有六卷《泥洹》和《綖经》；并把“未及译者，垂有百万言”，改为“译出……垂百余万言”，则是说法显译经，总共有“垂百余万言”。）

《祐录》卷二著录法显译经，则情况如下：

《大般泥洹》六卷晋义熙十三年十一月一日，道场寺译出。

《方等泥洹经》二卷今阙。

《摩诃僧祇律》四十卷已入律录。

《僧祇比丘戒本》一卷今阙。

《杂阿毗昙心》十三卷今阙。

《杂藏经》一卷

《綖经》梵文未译出。

《长阿含经》梵文未译。

《杂阿含经》梵文未译。

《弥沙塞律》梵文未译。

《萨婆多律抄》梵文未译。

《佛游天竺记》一卷

右十一部，定出六部，凡六十三卷。晋安帝时，沙门释法显，以隆安三年游西域，于中天竺、师子国得胡本，归京

都，住道场寺，就天竺禅师佛驮跋陀共译出。其《长》《杂》二《阿铭》、《绠经》、《弥沙塞律》、《萨婆多律抄》，犹是梵文，未得译出。

在已经译出的六部经、律中，到了梁代，已阙三种，所存者，仅二经、一律而已。（其《天竺记》，则系法显撰述，而非译著。）虽然法显的译经数量不多，但六卷《泥洹》的译出，却产生了不小的影响。《祐录》卷八《六卷〈泥洹〉记》里，记载了六卷《泥洹》译出的经过：

摩竭提国巴连弗邑阿育王塔天王精舍优婆塞伽罗，先见晋土道人法显，远游此土，为求法故，深感其人，即为写此《大般泥洹经》如来秘藏，愿令此经，流布晋土，一切众生，悉成平等如来法身。义熙十三年十月（按：《祐录》卷二法显译经录中作"十一月"）一日，于谢司空石所立道场寺，出此《方等大般泥洹经》，至十四年正月二日，校定尽讫。禅师佛大跋陀手执胡本，宝云传译。于时，坐有二百五十人。

"二百五十人"参预六卷《泥洹》的译事，可见当时对于这部经的翻译，也是相当隆重的。慧叡在其《喻疑》一文里，谈及六卷《泥洹》时，也曾有如下记述：

今《大般泥洹经》，法显道人，远寻真本，于天竺得之，持至扬都，大集京师义学之僧百有余人（按：应为"二百余人"），师执（梵）本，参而译之，详而出之。此经云：泥洹不灭，佛有真我！一切众生，皆有佛性；皆有佛性，学得成佛。佛有真我，故圣镜特宗而为众圣中王；泥洹永存，为应照之本，大化不泯，真本存焉！（《祐录》卷五）

由于六卷《泥洹》的译出，"一切众生，皆有佛性"的"佛性"论思想，便被介绍到了中国的佛教界；特别是"佛有真我"的思想，它与《般若》"性空"以及佛教一般所宣扬的"无我"思想，是完

全不同的。这一思想的传播，在中国佛教思想史上产生了深远的影响（而在大本《涅槃》译出后，这一思想得到了更加完整、更加系统的传播，从而也就产生了更加广泛、更加深远的影响）。可以说，法显乃是中国佛教思想史上早期的“佛性”论的介绍者。即此一端，就清楚地标志着：作为一位译师，法显确是具有相当影响的人物。

此外，《摩诃僧祇律》的译出，对于以后律学的传播，也有很大影响。《祐录》卷三《婆粗富罗律》记中记载了这部律的译出经过：

> ……婆粗富罗，众筹甚多，以众多故，改名摩诃僧祇，摩诃僧祇者，言大众也。沙门释法显游西域，于摩竭提巴连弗邑阿育王塔天王精舍写得胡本，赍还京都。以义熙十二年……十一月，共天竺禅师佛驮跋陀于道场寺译出；至十四年二月末，乃讫。

于此可知，四十卷《摩诃僧祇律》的译出，花了一年多的时间。

最后，作为中国佛教史上的一位早期的西行求法的高僧，法显还留下了一部《佛国记》。这部书虽然仅只一卷，但它却比较详细地记载了法显西行的沿途经历，而且还比较详细地记载了当时天竺各国（和师子国）的风俗、民情、佛教状况，是研究西域以及南亚地区的古代历史、文化的相当重要的历史文献。它虽然比不上后来玄奘的《大唐西域记》一书内容那样的丰富、博大，但它却是《大唐西域记》之前唯一的一部经过实地考查、而且记载相当翔实的名著。所以，直到今天，《佛国记》一书，仍然是举世公认的不朽之作。正是由于这部著作，使得法显的影响，远远地超出了佛教的范围之外。

综观两晋之世，不仅“天下多故，名士少有全者”，而且“晋氏不虞”（《晋书·元帝纪》），“事极艰虞”（《晋书·明帝纪》），

皇帝也少有全者。共历时五十一年的西晋四帝中，怀、愍二帝，都作了俘虏，死于非命。（惠帝，则是一个白痴。）虽然历时百年、但“经略区区，仅全吴、楚”的东晋王朝，统治大权一直为以王、谢、庾、桓诸大家族为代表的豪门世族所操纵，王室虚弱，“垂拱”听命而已。在东晋的十一位皇帝中，除了元帝（在位七年，死时四十七岁）、简文（在位仅二年，死时五十三岁）和废帝（在位六年，被桓温废为“海西公”，死时四十五岁）三人的寿命算是稍长一些之外，其余八帝中，死时年过三十者三人，即：孝武帝，在位二十四年，为宠姬张贵人所鸩弒，死时三十五岁；安帝——又一个白痴。在位二十二年，一度因桓玄谋篡而被迫逃亡，终被刘裕所害，死时三十七岁；恭帝，仅在位一年多，就被迫“禅位”给刘裕，旋被刘裕所杀害，死时三十六岁。死时只有二十几岁者四人，即：明帝，在位仅四年，死时二十七岁；成帝，在位十七年，死时二十二岁；康帝，在位仅二年，死时二十三岁；哀帝在位仅四年，因“雅好黄老，断谷，饵长生药，服食过多，遂中毒”（《晋书·哀帝纪》）而死，死时二十五岁。两岁即位、在位十七年的穆帝，死时才十九岁。这些二十几岁（甚至还不到二十岁）就死了的皇帝，虽然史书多未载明他们的死因，但在权臣当道的那种年月里，恐怕未必都是善终的。皇帝频繁地早死，反映了东晋王室的衰微；同时也反映了时代的动乱。在这种自身难保的“事极艰虞”的危机之中，东晋皇帝也有幻想能够得到佛的庇祐而“信佛”的。《晋书·孝武帝纪》记载：

帝初奉佛法，立精舍于殿内，引诸沙门以居之。

宫殿、“精舍”，合而为一，“沙门”也可居于“殿内”。孝武于佛，可谓殷勤之至。

（末代皇帝恭帝）其后复深信浮屠道，铸货千万，造丈六金像，亲于瓦官寺迎之，步从十许里。（《晋书·恭帝纪》）

恭帝原想信佛以祈福祐，结果，佛既未能庇祐他保住皇位，也未能庇祐他保住性命。另据佛教史料记载，元、明、哀诸帝，也都信佛。如梁《僧传》卷四《竺道潜传》记载：

> 竺道潜①，……晋永嘉初，避乱过江，中宗元皇及肃宗明帝，……并钦其风德，友而敬焉。建武（按：系晋元帝年号）、太宁（按：系晋明帝年号）中，潜恒著履至殿内。时人咸谓方外之士，以德重故也。……
>
> 至哀帝，好重佛法，频遣两使，殷勤征请。潜以诏旨之重，暂游宫阙，即于御筵，开讲《大品》。上及朝士，并称善焉。

哀帝司马丕，既“稚好黄老”，又“好重佛法”，结果却因过多的服食“长生药”而中毒早死，也真是愚不可及了。《弘明集》卷一二习凿齿《与释道安书》中，也曾谈到了晋明帝信佛事：

> 唯肃祖明皇帝，实天降德，始钦斯道，手画如来之容，口味三昧之旨，戒行峻于岩隐，玄祖畅乎无生，大块既唱，万窍俱怒号，贤哲君子，靡不归宗。

上行下效。皇帝既然手画佛像，口诵真言，而且“戒行”之“峻”，严于“岩隐”（“玄祖畅乎无生”，则晋明帝其人，似乎也是既“好佛”、又“好道”者）之士，则“贤哲君子”，自然都要“靡不归宗”了。关于晋明帝“手画如来之容”一事，《晋书·蔡谟传》②里，亦曾谈及之：

---

① 据梁《僧传·竺道潜传》的记载：“竺道潜，字法深，姓王，琅邪人，晋丞相、武昌郡公敦之弟也。”则道潜乃东晋权臣王敦之弟，自然也是豪门世族出身。

② 《蔡谟传》称：“蔡谟，字道明，陈留考城人也。世为著姓。曾祖睦，魏尚书。祖德，乐平太守。父克，少好学，博涉书记，为邦族所敬。……谟弱冠察孝廉，州辟从事，举秀才，东海王越召为掾，皆不就。避乱渡江。时明帝为东中郎将，引为参军。元帝拜丞相，复辟为掾，转参军，后为中书侍郎，历义兴太守、大将军王敦从事中郎、司徒左长史，迁侍中。……成帝临轩，遣使拜太傅、太尉、司空。……康帝即位，征拜左光禄大夫、开府仪同三司，领司徒。……迁侍中、司徒。”穆帝时，因罪“免为庶人”。死于穆帝永和十二年（356），年七十六，“诏赠侍中、司空”。

彭城王纮[1]上言：乐贤堂有先帝（按：指晋明帝）手画佛像，经历寇难，而此堂犹存，宜敕作颂。

司马纮的这一谀佛建议，招致了蔡谟如下的一篇反佛议论：

帝（按：指晋成帝）下其议。谟曰："佛者，夷狄之俗，非经典之制。先帝量同天地，多才多艺，聊因临时而画此像，至于雅好佛道，所未承闻也。盗贼奔突，王都隳败，而此堂块然独存，斯诚神灵保祚之征，然未是大晋盛德之形容、歌颂之所先也。人臣睹物兴义，私作赋颂可也。今欲发三命，敕史官，上称先帝好佛之志，下为夷狄作一像之颂，于义有疑焉。"于是遂寝。

蔡谟这篇反佛文章的论据，是"夷夏之辨"；而其论点，却是非常的软弱无力的。他一方面说，晋明帝之画佛像，无非是出于一时的兴趣；如果因此就说明帝"雅好佛道"，却未曾听说过。而同时却又说，"乐贤堂"之得以保存，诚然是"神灵保祚"的结果，但如果因此就对它加以"歌颂"，却非当务之急。特别是，蔡谟所反对的，只是由皇帝"发王命、敕史官"而以朝廷的名义来作颂词；至于"人臣"个人，如果由于"睹物兴义"而"私作赋颂"，那是"可也"的。不过，尽管蔡谟的议论软弱无力，却终于使得"宜敕作颂"之议"遂寝"而作罢，则蔡谟之论，还是起了积极作用的。

由于得到朝廷（以及豪门世族）的扶植，晋代佛教也就得到了进一步的发展。"江左王侯、士庶，竞尚福田。东晋偏安一百四载，立寺乃一千七百六十有八，可谓侈盛。"（《南朝寺考·序》）

---

① 事迹附见于《晋书·彭城穆王权传》："纮，字伟德，初封堂邑县公。（愍帝）建兴末，元帝承制，以纮继高密王据。及（成）帝即位，拜散骑侍郎，迁翊军校尉、前将军。雄（按：系彭城王释之子，纮之父，因"坐奔苏峻，伏诛"）之诛也，纮入继本宗。拜国子祭酒，加散骑常侍，寻迁大宗正、秘书监。……（成帝）咸康八年薨，赠散骑常侍、金紫光禄大夫。"

共有“僧尼二万四千人”(法琳《辩正论》卷三《十代奉佛篇上》)①。但是，事物总是具有两重性的。晋代佛教在其发展的过程中，同时也就存在着自我腐蚀、自我毁伤的现象。在这种现象中，僧尼们交结权贵、行为非法者有之，生活腐化、道德败坏者更是比比皆是。梁宝唱撰的《比丘尼传》卷一《妙音尼传》里，有如下的记载：

> 妙音，未详何许人也。幼而志道，居处京华。博学内外，善为文章。晋孝武帝、太傅会稽王（司马）道子等，并相敬信。每与帝及太傅、中朝学士，谈论属文，雅有才志，藉甚有声。太傅以太元十年为立简静寺，以音为寺主，徒众百余人；内外才义者，因之以自达。供馀无穷，富倾都邑！贵、贱宗事；门有车马，日百余乘！
>
> 荆州刺史王忱死，烈宗（按：指孝武帝）意欲以王恭代之，时桓玄在江陵，为忱所折挫，闻恭应往，素又惮恭；殷仲堪时为恭门生，玄知殷仲堪弱才，亦易制御，意欲得之，乃遣使凭妙音尼为堪图州。既而，烈宗问妙音：“荆州缺，外间云谁应作者？”答曰：“贫道道士，岂容及俗中议论？如闻(按：闻，似应作“问”)内外谈者，并云无过殷仲堪。以其意虑深远，荆楚所须。”帝然之，遂以代忱。权倾一朝，威行内外！

堂堂皇帝，为了一个边疆大吏的委任，竟然去征询一个尼僧的意见，也实在有失体统。而像桓玄这样的人，居然也要通过妙音的门路而为自己想要推举的人去向皇帝说情；而妙音这样一个尼僧，也竟能干预朝廷边疆大吏的任用。可真是“权倾一朝，威行内外”了。无怪乎“内外才义者”，都要“因之以自达”了。而从她答孝武帝的询问中也可以看出来：妙音这个尼僧，也确是一个惯

① 另据同书记载：“西晋两京，合寺一百八十所，……僧尼三千七百余人。”

于玩弄手腕的老手。这哪里是一个出家人，简直是一个能够左右朝政的朝廷“元老”！在妙音的头脑里，除了势利、财富之外，难道还会有一丝一毫的“佛法”吗?！妙音尼者，完全是一个身披袈裟的政治掮客、权势之徒！在《妙音传》里，提到了她同会稽王司马道子的关系，现在让我们再来看看在《会稽王道子传》里，是怎么说的。《晋书·简文三子·会稽文孝王道子传》里，有如下的记载：

> 会稽文孝王道子①，字道子，……少以清澹为谢安所称。年十岁，封琅邪王，食邑一万七千六百五十一户，摄会稽国五万九千一百四十户。太元初，拜散骑常侍、中军将军，进骠骑将军。……数年，领徐州刺史、太子太傅。……
>
> 于时，孝武帝不亲万机，但与道子酣歌为务；姏姆②、尼僧，尤为亲昵”，并窃弄其权。凡所幸接，皆出自小竖。郡守长吏，多为道子所树立。……中书令王国宝性卑佞，特为道子所宠昵。官以贿选，政刑谬乱。又崇信浮屠之学，用度奢侈，下不堪命。

孝武、道子同“姏姆、尼僧，尤为亲昵”，以致“用度奢侈，下不堪命”。正直之士，对于这种乌烟瘴气的局面，颇为不满。左卫领营将军许荣，就曾为此而上疏谏议说：

> ……僧尼（按：僧尼，似应作“尼僧”）、乳母，竞进亲党，又受货赂，辄临官领众。……为患一也。臣闻佛者，清远玄虚之神，以五诫为教，绝酒、不淫；而今之奉者，秽慢阿尼，酒色是耽，其违二矣！③ ……尼僧成群，依傍法服，五

---

① 司马道子，系简文帝之子，孝武帝之弟。

② 姏，音聃，老年妇女的一种自称。姆，同姥，“女师”之义。“姏姆、尼僧”，犹言妇人、尼姑。

③ 其下还有：“……暴滥无罪，必夭天命，其违三矣。……禁令不明，劫盗公行，其违四矣。……众议兼集，无所采用，其违五矣。……”

诫粗法，尚不能遵，况精妙乎！而流惑之徒，竞加敬事，又侵渔百姓，取财为惠，亦未合布施之道也。（同上）

许荣的这种合理意见，不被采纳。中书郎范宁（王国宝之舅父），因王国宝谄事道子，“奏请黜之”（同上）。

国宝惧，使陈郡袁悦之因尼妙音致书与太子母陈淑媛，说国宝忠谨，宜见亲信。（同上）

所谓“尼僧、乳母，竞进亲党”；所谓“尼僧成群，依傍法服”，所谓“秽慢阿尼，酒色是耽”，如此等等，当必都有妙音之类的人物侧身其中。以致“尼姏属类，倾动乱时”（同上）。由于妙音“权倾一朝，威行内外”，所以连王国宝这类霄小之徒，也不得不向她求援。说到王国宝，此人却也颇不简单。其人附见于《晋书·王湛传》（按：湛为国宝四世祖）：

国宝，少无士操，不修廉隅。妇父谢安恶其倾侧，每抑而不用。……从妹为会稽王道子妃，由是与道子游处，……

及道子辅政，以为秘书丞。俄迁琅邪内史，领堂邑太守，加辅国将军。入补侍中，迁中书令、中领军，与道子持威权，扇动内外。中书郎范宁，国宝舅也，儒雅方直，疾其阿谀，劝孝武帝黜之。国宝乃使陈郡袁悦之因尼支妙音致书与太子母陈淑媛，说国宝忠谨，宜见亲信。帝知之，托以他罪杀悦之。国宝大惧，遂因道子谮毁宁，宁由是出为豫章太守。

孝武帝能杀袁悦之，却无奈何于妙音。范宁奏黜国宝，结果自己却遭贬黜。道子、国宝，狼狈为奸，而尼僧妙音，竟也参预其间。则妙音之为人，当可以想见。当然，像妙音这种身为尼僧而权倾朝廷的人，是比较突出的，可能不会为数太多，但也决不会是绝无仅有、而是颇有其代表性的。她的行为表明：晋代佛教的上层僧尼同晋朝王室的关系之深并给佛教带来了严重后果。由于僧尼们的行迹秽劣，在社会上造成了严重的不良影响，到了桓玄当权

时，他就主张淘汰僧尼。桓玄在其《与僚属沙汰僧众教》中，揭露了当时佛教情况的窳败以及僧尼们生活的堕落：

> 佛所贵无为，殷勤在于绝欲，而比者陵迟，遂失斯道。京师竞其奢淫，荣观纷于朝市，天府以之倾匮，名器为之秽黩。避役钟于百里，逋逃盈于寺庙，乃至一县数千，猥成屯落；邑聚游食之群，境积不羁之众。其所以伤治害政、尘滓佛教，固已彼此俱弊，实污风轨矣。（《弘明集》卷一二）

情况是多么的乌烟瘴气！慧远对此，也不得不承认：

> 佛教陵迟，秽杂日久，每一寻思，愤慨盈怀。常恐运出非意，混然沦湑，此所以夙宵叹惧、忘寝与食者也。（同上书《与桓太尉论简沙门书》）

"佛教陵迟，秽杂日久"，可见佛教界情况的窳败，并非自今日始；而"每一寻思，愤慨盈怀"，又可以想见当时的情况是多么的严重。关于晋代佛教僧侣窳滥、堕落的严重情况，在晋僧道恒（事迹具见梁《僧传》卷六《道恒传》）的《释驳论》里，也有集中的反映。道恒在他的这篇文章里，相当详细地引述了反对佛教者对于当时佛教僧侣窳滥情况的揭露：

> 今观诸沙门，通非其才，群居猥杂，未见秀异；混若泾渭浑波，泯若熏莸同篓。……触事蔑然，无一可采。何其栖托高远，而业尚鄙近！至于营求孜汲，无暂宁息：或垦殖田园，与农夫齐流；或商旅博易，与众人竞利；或矜恃医道，轻作寒暑；或机巧异端，以济生业；或占相孤虚，妄论吉凶；或诡道假权，要射时意；或聚畜委积，颐养有余；或指掌空谈，坐食百姓。斯皆德不称服，行多违法。……此皆无益于时政，有损于治道，是执法者之所深疾，有国者之所大患！（《弘明集》卷六）

不仅如此，尤有甚者：

且世有五横，而沙门处其一焉！何以明之？乃大设方便，鼓动愚俗，一则诱喻，一则迫协。云行恶必有累劫之殃，修善便有无穷之庆。论罪，则有幽冥之伺；语福，则有神明之祐。……上灭父母之养，下损妻孥之分。会同尽肴膳之甘，寺庙极壮丽之美；割生民之珍玩，崇无用之虚费，罄私家之年储，阙军国之资实。……听其言，则洋洋而盈耳；观其容，则落落而满目。（同上）

蠹国、害民之徒辈，竟比比皆是，情况可真够严重的了！大家知道，佛教自两汉之际传入中国，历魏（三国）至晋，时间并不太久，而佛教僧尼们却已经是如此的“秽杂”，如此的堕落，如此的令人“愤慨”！这就清楚地暴露出：佛教所标榜的那一套“清净无为”、“勤求解脱”之类的教义，在这些行为败坏的僧尼们的面前，完全失去了作用。而这种“伤治害政、尘滓佛教”、终而至于“彼此俱弊”的情况，随着以后佛教的发展，还必将与日俱增。这主要就是因为：佛教既然必须要借助于统治阶级的势力而才得以传播（即道安所谓的“不依国主，则法事难立”），那末，统治阶级的那种骄奢淫佚的腐朽生活，必然也就要深深地影响于佛教僧侣；随着他们之间相互接触的程度愈深，这种影响也就愈深。那些原是出身于剥削阶级的僧尼们自不必说，即使更多的是非剥削阶级出身的僧尼，一旦他（她）们走进寺院之门，在那种“京师竞其奢淫”的风气薰染之下，他们也必然很快就会改变其生活态度的。这也正是孟夫子所说的“居移气，养移体”的原则在起作用。当然，出家僧侣中，严持戒律、精勤修持的人还是有的，但是，比较起来，这种人总是属于少数；而那种行迹秽劣者，恐怕为数总是要更多一些的。不然，慧远就不至于产生“愤慨盈怀”之叹了。而对于佛教说来，这种情况，却也是带有历史必然性的，是不以人们的意志为转移的。

下编　南北朝佛教思想

第十四章　概　述

第一节　动荡不安的南朝与北朝

历时一百多年的南北朝（420—589），是中国历史上继两晋之后的又一个动荡不安的时期。这个时期，南北对峙，王朝频迭，社会动乱，兵戈不息，从而就更为加深了人民群众的苦难。

先看南朝。

南朝，共历宋、齐、梁、陈四个朝代。其中，刘宋，八代①，五十九年（420—479）；萧齐，七代②，二十三年（479—502）；萧梁，四代③，五十五年（502—557）；陈朝，五代④，三十二年

① 即：宋武帝（刘裕）、少帝（义符）、文帝（义隆）、孝武帝（骏）、前废帝（子业）、明帝（彧）、后废帝（昱）、顺帝（準）。

② 即：齐高帝（萧道成）、武帝（赜）、废帝鬱林王（昭业）、废帝海陵王（昭文）、明帝（鸾）、废帝东昏侯（宝卷）、和帝（宝融）。

③ 即：梁武帝（萧衍）、简文帝（纲）、元帝（绎）、敬帝（方智）。

④ 即：陈武帝（陈霸先）、文帝（蒨）、废帝（伯宗）、宣帝（顼）、后主（叔宝）。

(557—589)。

桓玄谋篡，为刘裕提供了取代晋室的机会。所以，晋恭帝司马德文被迫要在“禅位”诏策上签字画押时，就感慨系之地说：“桓玄之时，天命已改，重为刘公所延，将二十载。今日之事，本所甘心！”（《宋书·武帝纪中》）刘裕是乘人之危而取得帝位的。所谓“禅让”也者，不过是“文篡”而已。晋之宗室司马休之（当时尚为晋之平西将军、荆州刺史），就曾上表晋帝，揭露刘裕的罪行说：“太尉臣裕，……既位穷台牧，权倾人主，……问鼎之迹日彰，人臣之礼顿缺。……逆肆祸毒，誓不矜许，冤酷之痛，感动行路。……社稷辅弼，协赞所寄，无罪无辜，一旦夷灭。猜忍之性，终古所希。……时贤既尽，唯臣独存，规以翦灭，成其篡杀。”（同上）刘裕还企图收买司马休之的“治中”韩延之，遭到韩的唾骂：“今伐人之君，啗人以利，……以是为得算，良可耻也！”（同上）但是，毕竟晋室“气数”已尽，刘裕终究还是取代了司马晋而建立了南朝的第一个王朝——刘宋王朝。

刘裕代晋时的形势是：“自玄篡逆，于今历年，亢旱弥时，民无生气。加以士庶疲于转输，文武困于造筑，父子乖离，家室分散”（《宋书·武帝纪上》）。特别是：“江、荆凋残，刑政多阙，顷年事故，绥抚未周；遂令百姓疲匮，岁月滋甚，财伤、役困，虑不幸生。凋残之余，而不减旧，刻剥征求，不循政道。”“山川湖泽，皆为豪强所专，小民薪采、渔钓，皆责税直。”“民疲、田芜，杼轴空匮；……事役频苦，童、耄夺养，老、稚服戎，空户从役”（《宋书·武帝纪中》）。形势可说是够惨淡的了！而并非出身于豪门世族的刘裕，也可说是“受命”于危难之际了。可是，新王朝的建立，并未能稍纾民困。

刘裕即位时，已经五十七八岁，在位三年（420—422）就死去了（死年六十）。王夫之评论刘裕的行迹说：“宋可以有天下者

也，而其为神人之所愤怒者，恶莫烈于弑君。篡之相仍，自曹氏而已然，宋因之耳。弑则自宋倡之。其后相习，而受夺之主必死于兵与鸩。夫安帝之无能为也，恭帝则欣欣然授之宋而无异心，宋抑可以安之矣，而决于弑焉，何其忍也！……呜呼！躬行弑而欲子孙之得免于弑，躬行弑而欲其臣之弗弑，其可得乎?!”（《读通鉴论》卷一五《宋武帝》）赵翼为王夫之之说作了注脚：“然则宋武九子、四十余孙、六七十曾孙，死于非命者十之七八！且无一有后于世者。……斯固南北分裂时‘劫运’使然，抑亦宋武以猜忍起家，肆虐晋室，‘戾气’所结，流祸于后嗣。……卒至宗支尽，而己之子孙转为他族所屠。”（《廿二史札记》卷一一《宋子孙屠戮之惨》）虽然赵翼的话含有“劫数”以及因果报应的思想，但他所说的，却也是史实。在刘裕以后的七帝中，一个“少帝”，两个“废帝”。“少帝”刘义符（刘裕长子），“日夜媟狎，群小慢戏，兴造干计，费用万端，帑藏空虚，人力殚尽。刑罚苛虐，幽囚日增。……亲执鞭扑，殴击无辜，以为笑乐。穿池筑观，朝成暮毁，征发工匠，疲极兆民。远近叹嗟，人神怨怒”。还“于华林园为列肆，亲自酤卖”（《宋书·少帝纪》）。这个刘义符，在位一年多（423—424），就被废、杀，死时十九岁。“前废帝”刘子业（孝武帝刘骏长子），“凶闇自天，忍悖成性，人面兽心，……肆酗于朝，宣淫于国。……百僚危气，首领无有全地；万姓崩心，妻子不复相保”（《宋书·明帝纪》）。“凶悖日甚，诛杀相继，内外百司，不保首领”。“行游莫止，淫纵无度。……诛剪无辜，籍略妇女。……苛罚酷令，终无纪极，夏桀、殷辛，未足以譬。……行秽禽兽，罪盈三千。……开辟以来，所未尝闻。”（《宋书·前废帝》）做了不到一年（565）的皇帝，便被废、杀，死时十七岁。就在这个小暴君在位前后，“东诸郡大旱，甚者米一升数百，京邑亦至百余，饿死者十有六七”（同上）。“后废帝”刘昱（明帝刘彧长子），“穷凶

极悖，自幼而长，善无细而不违，恶有大而必蹈。……险戾难移，日月滋甚。……手挥矛铤，躬行刳斫，白刃为弄器，斩害为恒务。……夺人子女，掠人财物。……飞镞鼓剑，孩稚无遗。屠裂肝肠，以为戏谑；投骸江流，以为欢笑。又淫费无度，帑藏空竭，横赋关河，专充别蓄，黔庶嗷嗷，厝生无所”。“夕去晨反，晨出暮归。从者并执铤矛，行人男女，及犬马牛驴，值无免者。民间扰惧，昼日不敢开门，道上行人殆绝。……或有忤意，辄加以虐刑。有白棓数十枚，各有名号；针椎凿锯之徒，不离左右。尝以铁椎椎人阴破，左右人见之有敛眉者，昱大怒，令此人袒胛正立，以矛刺胛洞过。……天性好杀，以此为欢，一日无事，辄惨惨不乐。内外百司，人不自保”（《宋书·后废帝》）。就是这么一个暴虐野蛮逾于禽兽的人，还要“往青园尼寺，晚至新安寺就昙度道人饮酒”①（同上）。这么一个“民怨既深，神怒已积”，“方笑所不书，振古所未闻”（同上）的人，居然还做了四五年（473—477）的皇帝，然后方才被废、杀，死时十五岁。这个小暴君在位期间，“岁馑凋流，戎役惰散”，“国赋多蠲，公储罕给。近治戎虽浅，而军费已多，廪藏虚罄，难用驭远”。“民俗滋弊，国度未殷。岁时屡蠲，编户不给。”特别是“豫、兖、司、徐，开口待哺；西北戎将，裸身求衣。……既无储蓄，理至空尽；积弊累耗，钟于今日。……军器辍功，将士饥怨”（同上）。形势也真够严重的了。

其余四帝中，在位不足二年（477—479）、被害死时仅十三岁的“顺帝”（刘準，明帝第三子），不过是一个末代的小皇帝，无

① 梁《僧传》卷七《僧瑾传》附见：“后有沙门昙度，继为僧主。度本琅邪人，善《三藏》及《春秋》、《庄》、《老》、《易》等。世祖（按：孝武帝，庙号“世祖”）、太宗（按：明帝，庙号“太宗”），并加钦赏。及少帝（按：应是“后废帝”）乖理，度亦行藏得所，举动无忤。止于新安寺。”则昙度其人，既是势利僧人，又是酒肉和尚。这样的人，居然也附见于《高僧传》内。

足论者；其孝武帝（刘骏，文帝第三子，在位十一年：454—464）、明帝（刘彧，文帝第十一子，在位七年多：465—472）两世，或则，“兵役糜耗，府藏散减”，“百姓劳弊，徭赋尚繁”；“豪侈兼并，贫弱困窘”；“水潦伤年，民多困窭”。以致孝武帝被史家称之为“尽民命以自养”而行“桀、纣之行也”的人（以上引文，统见《宋书·孝武帝纪》）。或则，“末年好鬼神，多忌讳①，言语文书，有祸、败、凶、丧及疑似之言应回避者，数百千品，有犯，必加罪戮。改‘鴜’为‘马边瓜’。亦以‘鴜’似‘祸’字故也。……宣阳门，民间谓之‘白门’；上以‘白门’之名不祥，甚讳之。尚书右丞江谧尝误犯，上变色曰：‘白汝家门！’谧稽颡谢，久之方释。……内外常虑犯触，人不自保。……泰始、泰豫（按：均明帝年号）之际，更忍虐好杀，左右失旨忤意，往往有斫刳断截者。……经略淮、泗，军旅不息，荒弊积久，府藏空竭。……奢费过度，务为凋侈。……天下骚然，民不堪命”（《宋书·明帝纪》）。则孝武不“孝”，明帝不“明”，其实也不过是两个昏暴的皇帝而已。两人之忍，虐及亲族。“孝武帝二十八子，夭殇者十，为前废帝所杀者二，为明帝所杀者十六。……则孝武子孙已无一在者可知也。……明帝虽有十二子，……夭卒不过数人，其余亦皆不得其死。……孝武险虐灭道，怨结神人，儿子虽多，并无天命。……孝武既以多杀文帝子（按：文帝十九子，除少数几人外，皆死于非命）而绝嗣，明帝又以多杀孝武子而其子（按：指顺帝）亡国、殒身，无复孑遗。其所谓自作之孽也”（《廿二史札记》卷一一《宋子孙屠戮之惨》）。宋文帝（刘义隆，武帝第三子，在位近三十年：424—453），是刘宋诸帝中唯一被史家所称道的一

① 梁《僧传》卷七《僧瑾传》里，也曾述及宋明帝的多忌讳事：“及明帝末年，颇多忌讳，故《涅槃》、‘灭度’之翻，于此暂息。凡诸死亡、凶祸、衰、白等语，皆不得以对。因之犯忤而致戮者，十有七八。瑾以匡谏，恩礼遂薄。”

个皇帝，“元嘉”（文帝年号）也被称为刘宋“盛世”。但即使在“元嘉”之世，依然是“军役殷兴，国用增广，资储不给，百度尚繁”。“所在市调，多有烦刻”；“所在贫罄，家无宿积”。加以，“水潦为患，百姓……乏匮”；“薪粒贵踊，……多有窘罄”（以上引文，统见《宋书·文帝纪》）。而且，宋文帝，最后竟然被他的亲生儿子所杀害（死年四十七。“元凶”为文帝长子、太子刘劭；帮凶为文帝次子、始兴王濬——《宋书》有《二凶传》）。“元凶”刘劭，“凶慢之情，发于龆龀；猜忍之心，成于几立。……狂慝不悛，同恶相济，肇乱巫蛊①，终行弑逆。……宗党夷灭，岂伊一姓？祸毒所流，未知其极”（《宋书·二凶传》）。史称：“甚矣哉！宋氏之家难也。……戕贼之衅，事起肌肤；……难兴天属，秽流床第，爱敬之道，顿灭一时。生民得无左衽，亦为幸矣！”（《宋书·二凶传·史臣曰》）

刘宋诸帝，远不似没落王朝东晋诸帝那样的孱弱。就连十几岁的少帝和两个废帝，也都是那样的贪暴凶残。这充分反映出刘宋这个暴发户的那种贪婪狂暴的性格和特点。刘宋王朝，自初建到灭亡，始终为王室内争、藩属反叛、北族滋逼和人民造反等这几个方面的兵戈战乱所困扰（南方各朝，大体上都遭遇着这种困境）。再加连年不断的旱、涝、疫疠等等自然灾害，遂使“皇室艰晦，……皇运艰弊”（《宋书·文帝纪》）；“顷岁多虞，军调繁切”（《宋书·孝武帝纪》）；“皇室多故，糜费滋广，岁久不登，公私歉弊”（《宋书·明帝纪》）；“众藩称乱，多染衅科”；“频罹兵

① 《宋书·二凶传》记载：“有女巫严道育，本吴兴人，自言通灵，能役使鬼物。夫为劫，坐没入奚官。劭姊东阳公主……及劭并信惑之。始兴王濬素佞事劭，与劭并多过失，虑上知，使道育祈请，欲令过不上闻。道育辄云：‘自上天陈请，必不泄露。’劭等敬事，号曰‘天师’。后遂为巫蛊，以玉人为上（按：指宋文帝）形像，埋于含章殿前。”

革，……兴事甚多”；“军国凋弊，刑讼未息”（同上）；“师旅连年，委蓄屡空”（《宋书·顺帝纪》）。而刘宋朝廷，为了维持其王朝的统治，却“仍之以凋耗，因之以师旅”（《宋书·明帝纪》）。为了征兵，“役召之品，遂及稚、弱”（《宋书·文帝纪》）。“或年几八十，而犹伏隶；或年始七岁，而已从役。”（《宋书·列传·自序》）为了镇压反叛，“克广陵城①，……悉诛城内男丁，以女口为军赏”（《宋书·孝武帝纪》）。堂堂“王师”，竟是如此的野蛮残忍！天灾频仍，人祸丛集，终于使得刘宋王朝的治下，“民单力弊，岁月愈甚”（《宋书·后废帝纪》）；“下穷流冗，顿伏街巷”（《宋书·孝武帝纪》）；劳动群众“贫弱困窘，存阙衣裳，没无敛槥”（同上）。“宋氏……，内难边虞，兵革世动”。“宋末频年戎寇，兼灾疾凋损，或骨骸不收，毁椁莫掩”（《南齐书·高帝纪下》）。于此可见，刘宋新王朝的建立，除了为刘家王室、皇亲国戚以及新王朝的大小权贵们提供一个掠夺民财、渔肉百姓、大肆聚敛、骤贵暴富的机会之外，给老百姓带来的，却不过是更为沉重的新的灾难。

公元479年（刘宋顺帝升明三年），四月，由“齐公”而晋爵为“齐王”（一如刘裕代晋时的身分）的萧道成，仿照刘裕取代晋室的故技，如法炮制（而且，晋、宋、齐、梁四朝最后的“禅让”诏文，也都是一个格式的八股调）取代刘宋，建立萧齐（南朝的第二个王朝）。本为“布衣素族，念不到此，因藉时来，遂隆大业”（《南齐书·高帝下》），原为寒门“素族”出身的萧道成，从来没有想过他自己也能做皇帝，由于因缘时会，碰上机遇，于是也就做上了皇帝。只是，也有点和刘裕相类似，萧道成即位时，

① 《宋书·孝武帝纪》记载：大明三年（459），四月，“司空、南兖州刺史、竟陵王诞，有罪，贬爵。诞不受命，据广陵城反，杀兖州刺史垣阎。以始兴公沈庆之为车骑大将军、开府仪同三司、南兖州刺史，讨诞”。七月，“克广陵城，斩诞”。

已经五十三岁，做了差一个月不到三年（479—482）的皇帝，就驾“崩”了，死时五十六岁。据史书记载，萧道成这位“开国”皇帝——齐高帝，在南朝的皇帝中，还算是清明的。“上少沉深有大量，宽严清俭，喜怒无色。博涉经史，善属文，工草隶书。……虽经纶夷险，不废素业。”（同上）一个武人，也能“博涉经史”，已是很难得的了。“即位后，身不御精细之物。……后宫器物、栏槛以铜为饰者，皆改用铁。……每曰：‘使我治天下十年，当使黄金与土同价！’欲以身率天下，移变风俗。”（同上）虽然即使他能“治天下十年”，也不一定就能（或者说肯定不能）“使黄金与土同价”，但是，这种“身不御精细之物”的清俭生活，这种视金如土（而不是挥金如土）、不为聚敛的朴实思想，在历代封建皇帝中确是不可多得的。唯王夫之对于萧齐之取代刘宋，颇指斥之：“齐无寸功于天下，乘昏虐而窃其国、弑其君，尽灭其族，神人之所不容，义之必讨者也。”（《读通鉴论》卷一六《齐高帝》）其实，何独萧齐为然，宋、梁、陈等，无不皆然。齐高子孙，更多不肖。在以后的六帝中，和帝（宝融）是个末代皇帝（501—502），姑置勿论。在其余五帝中，却有三个“废帝”①。他们或则“狗马是好，酒色方湎。所务唯鄙事，所疾唯善人。……昏酣长夜，万机斯壅，……恣情肆意，罔顾天显。……放肆丑言，将行屠脍”。“极意赏赐，动百数十万；……期年之间，世祖（按：即齐武帝）斋库储钱数亿垂尽。”（《南齐书·废帝鬱林王》）或则“嗣君昏忍，暴戾滋多，

① “废帝鬱林王”，名昭业，齐武帝（萧赜）之孙，小名“法身”。武帝长子“文惠太子”（长懋），早死，立昭业为“太孙”。武帝死，昭业即位，不及一年（494），被废、杀，死时二十二岁。

“废帝海陵王”，名昭文，文惠次子。在位不到半年（494），被废、杀，死时十五岁。

“废帝东昏侯”，名宝卷，明帝（萧鸾）次子。在位三年多（499—501），被废、杀，死时十九岁。

弃侮天经，悖灭人纪，朝野重足，遐尔侧视，民怨神恫，宗祧如缀”（《南齐书·废帝海陵王》）。或则“委任群小，诛诸宰臣”；“所经道路，屏逐居民，……数十百里，皆空家尽室。……置射雉场二百九十六处，……郊郭四民皆废业，樵苏路断，吉凶失时。……或舆病弃尸，不得殡葬”。“亲幸小人，因缘为奸利，课一输十，郡县无敢言者”。“密戚近亲，元勋良辅，覆族歼门，旬月相系。……诛戮无辜，纳其财产，睚眦之间，屠覆比屋。……驱斥氓庶，巷无居人，老细奔遑，置身无所。东迈西屏，北出南驱，负疾舆尸，填街塞陌。……逼夺民财，自近及远，兆庶恇恇，流冗道路。府帑既竭，肆夺市道，工商裨贩，行号道泣。……罄楚、越之竹，未足以言！”（南齐书·废帝东昏侯》）“皇帝”如此，小民何堪。齐武帝（萧赜，高帝长子，在位十一年：483—493。死时五十四岁），“刚毅有断，为治总大体，以富国为先。颇不喜游宴、雕绮之事”（《南齐书·武帝纪》），算是高帝之后的第二个比较好的皇帝。所以，“永明”之世，被称为萧齐“盛世”。齐明帝（萧鸾，高帝次兄始安贞王萧道生之子。海陵王废，“入纂太祖〔高帝〕为第三子”，继位。在位五年：494—498。死时四十七岁），“性猜忌多虑，故亟行诛戮。潜信道术，用计数”，以致“守职之吏，多违旧典，存私害公，实兴民蠹”（《南齐书·明帝纪》）。则萧鸾虽以“支庶”继统，却也是一个昏荒残暴的皇帝。而且，他的残忍，也虐及亲族。“齐高、武子孙，则皆明帝一人所杀。其惨毒自古所未有也。明帝本高帝兄子，早孤，高帝抚之，恩过诸子。历高、武二朝，爵通侯，官仆射，至鬱林王时辅政，因鬱林无道，弒之而立海陵，不数月，又废弒之而夺其位。自以得不以正，亲子皆幼小，而高、武子孙，日渐长大，遂尽灭之，无遗种。今按：高帝十九子，长武帝……（等七人），皆卒于明帝前，故未被害，又早殇者四人；其余……皆明帝所杀也。武帝二十三子，长文惠太子

早薨，次竟陵王子良善终，鱼复侯子响，武帝时……见杀，又早殇者四人；其余……皆明帝所杀也。……武帝、文惠诸子孙，大半皆被明帝之祸。……然则齐明之残忍惨毒，无复人理，真禽兽不若矣！”（《廿二史札记》卷一二《齐明帝杀高、武子孙》）王夫之也说：“明帝之凶悖，高、武之子孙，杀戮殚尽而后止。”（《读通鉴论》卷一六《明帝》）则萧鸾其人，真是狠逾毒蛇、凶逾猛兽了！

萧齐之世，“师旅岁兴，饥馑代有。……民咨涂炭，实此之由。”致使“工商罕兼金之储，匹夫多饥寒之患”。特别是“北兖、北徐、豫、司、青、冀八州（按：实为‘六州’；如果为‘八州’，则当有脱漏），边接疆场，民多悬罄”（以上引文，统见《南齐书·武帝纪》）。至于“饥馑代有”，更是史不绝书：“比岁未稔，贫穷不少”；“顷水雨频降，潮流荐满，二岸居民，多有淹渍”；“司、雍二州，比岁不稔”；“京邑霖雨既过，居民泛滥”；“吴兴水淹过度”。“顷者霖雨，樵粮稍贵，京邑居民，多离（按：离，同“罹”）其弊”。“水旱成灾，谷稼伤弊”；“水旱为灾，实伤农稼。江、淮之间，仓廪既虚，遂草窃充斥，互相侵夺”（以上引文，统见同上书）。“京师大水，死者众，……资财漂荡”（《南齐书·废帝东昏侯》）。天灾频仍，人祸不息，终而至于“氓俗凋弊，于兹永久，虽年谷时登，而歉乏比室”（《南齐书·武帝纪》）！真是“丰年”不免于死亡，凶年更转乎沟壑！如此世道，人民群众境遇之艰苦，也就可想而知了。

公元502年（齐和帝中兴二年）四月，由“梁公”而晋爵为“梁王”的萧衍，也仿照刘裕代晋、道成代宋的故技，如法炮制（只是多了一项“于是，齐百官、豫章王元琳等八百一十九人，及梁台侍中臣（范）云等一百一十七人，并上表劝进”〔《梁书·武帝纪上》〕），取代萧齐，建立萧梁，从而使自己做了南方第三个王朝的第一代皇帝——梁武帝。虽然名义上梁王朝共历四代（武帝、

简文、元帝、敬帝），而实际上，可说是仅只梁武一代；其余三代，都不过是徒有虚名而已：敬帝（萧方智，元帝第九子），勉强充数近两年（555—557），便“禅位”、被害，死时年仅十六岁。简文帝（萧纲，梁武第三子，昭明太子同母弟），做了侯景两年多（550—552）的傀儡，最后被侯景杀害，死时四十九岁。元帝（萧绎，梁武第七子），即位于江陵，充数两年（552—554），最后做了西魏军的俘虏被杀害，死时四十七岁。所以，萧梁王朝，克实而言，仅梁武一代而已。梁武做了近五十年（502—549）皇帝，最后死于降将、叛臣侯景之手（终年八十六岁），致使萧梁王朝，“自我得之，自我失之”（梁武语）。

梁武曾鉴于“宋氏以来，并恣淫侈，倾宫之富，遂盈数千。……愁穷四海，并婴罹冤横，……弊国伤和，莫斯为甚”（《梁书·武帝纪中》。所以他也很想励精图治，创建一个“太平盛世”。他曾颇为自鸣得意地吹嘘说：“朕负扆君临，百年将半。宵漏未分，躬劳政事；白日西浮，不遑飧饭。退居犹被布素，含咀匪过藜藿。宁以万乘为贵，四海为富；唯欲亿兆康宁，下民安乂。”（《梁书·武帝纪下》）史家也称道他：“勤于政务，孜孜无怠。每至冬月，四更竟，即敕把烛看事，执笔触寒，手为皴裂。纠奸擿伏，洞尽物情，常哀矜涕泣，然后可奏。日止一食，膳无鲜腴，惟豆羹糁食而已。庶事繁拥，日倘移中，便嗽口以过（按：看来，梁武确实也在受持出家僧人们的‘日中一食’这一戒条）。身衣布衣，木绵皂帐，一冠三载，一被二年。常克俭于身，凡皆此类。五十外便断房室。……不饮酒，不听音声；非宗庙祭祀、大会飨宴及诸法事，未尝作乐。性方正，虽居小殿暗室，恒理衣冠，……不正容止，不与人相见，虽亲内竖小臣，亦如遇大宾也。历观古昔帝王人君，恭俭庄敬，艺能博学，罕或有焉！”（同上）史家还说梁武之世，“济济焉，洋洋焉，魏、晋已来，未有若斯之盛”（《梁书·敬

帝纪·史论)。如果史书所载属实，则梁武皇帝，不仅在历代封建皇帝中是“罕见”的，就是在出家僧人中能够像梁武这样“奉戒唯谨”者，也是不多的。梁武还“天情睿敏，下笔成章，……文质彬彬，超迈今古”(《梁书·武帝纪下》)。凡所著述，几近千卷(详见《梁书·武帝纪下》)。王夫之也曾说过：“武帝之始，崇学校，定雅乐，斥封禅，修五礼、六经之教，蔚然兴焉；虽疵而未醇，华而未实，固东汉以下未有之盛也。……帝固起自儒生，与闻名义，非曹孟德、司马仲达之以雄豪自命者也，尤非刘裕、萧道成之发迹兵间、茫然于名教者也。”(《读通鉴论》卷一七《梁武帝》)给梁武以甚高的评价。同时王夫之也指出：“梁武之始立也，惩齐政之鄙固，而崇虚文以靡天下之士，尚宽弛以佚天下之民，垂四十年，而国政日以偷废”(同上)。史家还指出梁武“不能息末敦本，黜彫为朴，慕名好事，崇尚浮华，抑扬孔、墨，流连释、老。或经夜不寝，或终日不食，非弘道以利物，惟饰智以惊愚。且心未遗荣，虚厕苍头之伍；高谈脱屣，终恋黄屋之尊。……逮夫精华稍竭，凤德已衰，惑于听受，权在奸佞，储、后、百辟，莫得尽言。险躁之心，暮年愈甚。见利而动，愎谏违卜，开门揖盗，弃好即仇，衅起萧墙，祸成戎羯，身殒非命，灾被亿兆！……自古以安为危，既成而败，颠覆之速，书契所未闻也”(《梁书·敬帝纪·史论)。对于梁武帝说来，史家的这一批评，可说是非常中肯的。梁武的那种表面上的“勤于政务，孜孜无怠”，不过是“慕名好事”、“饰智惊愚”的一种虚伪表现而已。特别是，他还好大喜功，醉心征伐。终梁武一世，“北伐”(北魏则是“南征”)战争，连年不断，以致“民疲转输，士劳边防”(《梁书·武帝纪下》)，“帑藏空虚”(《梁书·贺琛传》)。由于军费浩大，国库不支，以致不得不向王公大臣们去摊派：“是岁(按：天监四年)，以兴师费用，王公以下各上国租及田谷，以助军资。”(《梁书·武

帝纪中》）甚而至于“摄诸寺（的无尽）藏钱皆入聚德阳堂，以充军实”（《魏书·萧衍传》）。财政拮据，一至于此！连年战争的结果，是“衣冠毙锋镝之下，老幼粉戎马之足”（《梁书·敬帝纪·史论》）。“灾被亿兆”，“悲甚殷墟”（同上）。“涂炭黎元，黍离宫室”（《梁书·武帝纪下·史臣曰》）。最后，连梁武本人也被他自己招来的侯景[①]幽死于台城[②]，国破[③]、身亡，为天下笑。颠覆了萧梁王朝的侯景之乱，为祸也实在惨剧：“自景作乱，道路断绝，数月之间，人至相食，犹不免饿死；存者百无一二。贵戚、豪族，皆自出采稆（稆，音吕，野禾也），填委沟壑，不可胜纪。”（《资治通鉴》卷一六二）可是，战争灾祸，并未到此而止。梁元帝承圣三年（554），十一月，西魏攻陷江陵；十二月“乃选百姓男女数万口，分为奴婢，驱入长安；小、弱者皆杀之”（《梁书·元帝纪》）。“梁末兵灾，凋残略尽”（《陈书·宣帝纪》）。萧梁之世，不仅战祸剧烈，天灾也非常严重。天监元年（502），“大旱，米斗五

---

① 《梁书·武帝纪下》记载：“太清元年，……二月……庚辰，魏司徒侯景求以豫、广、颍、洛、阳、西扬、东荆、北荆、襄、东豫、南兖、西兖、齐等十三州内属。壬午，以景为大将军，封河南王，大行台，制承如邓禹故事。”太清二年，正月，又“以大将军侯景为南豫州牧”，几个月之后，即太清二年，八月，“侯景举兵反”。当年十月，“景师至京”；次年三月，“攻陷宫城”。四月，“高祖以所求不供，忧愤寝疾”；五月，“高祖崩于净居殿，时年八十六”。由于贪图“十三州”之利，竟对侯景大加升赏，而国灭、身亡的惨祸，也就不旋踵而至。史家所谓梁武“见利而动”、“开门揖盗”，正是指此。

② 据《南史·梁纪中·武帝纪》记载：梁武被侯景幽禁，“疾久口苦，索蜜不得，再曰：‘荷！荷！’遂崩”。梁武临死时的景况，也真够凄惨的了。

③ 据《魏书·萧衍传》记载：建业被围，“城内大饥，人相食，米一斗八十万，皆以人肉杂牛马（肉）而卖之。军人共于德阳堂前立市，屠一牛得绢三千匹，卖一狗得钱二十万。皆熏鼠、捕雀而食之，至是鼠、雀皆尽，死者相枕”。“自景围建业，城中多有肿病，死者相继，……自云龙、神虎门外，横尸重沓，血汁漂流，无复行路。及景入城，悉聚尸焚之，烟气张天，臭闻数十里。初，城中男女十余万人，及陷，存者才二三千人，又皆带疾病。盖天亡之也。衍寻为景所饿杀。自衍为景攻围历百余日，衍子荆州刺史、湘东王绎，益州刺史、武陵王纪，各拥兵自守，坐看衍之悬危，竟不奔赴。始景渡江至陷城之后，江南之民及衍王侯、妃主、世胄子弟为景军人所掠，或自相卖鬻，漂流入（魏）国者，盖以数十万口，加以饥馑死亡，所在涂地，江左遂为丘墟矣。”

千，人多饿死”（《梁书·武帝纪中》）。三年（504）“多疾疫”（同上）。大同四年（538），“南兖、北徐、西徐、东徐、青、冀、南（青）、北青、武、仁、潼、睢等十二州，……饥馑”（《梁书·武帝纪下》）。简文帝大宝元年（550），“自春迄夏，大饥，人相食。京师尤甚”（《梁书·简文帝纪》）。萧梁之世，人民所遭受的苦难，并不止于此，另外还有：“豪家富室，多占取公田，贵价僦税，以与贫民，伤时害政，为蠹已甚。”（《梁书·武帝纪下》）“至于民间，诛求万端，或供厨帐，或供厩库，或遣使命，或待宾客，皆无自费，取给于民。又复多遣游军，称为遏防，奸盗不止，暴掠繁多，或求供设，或责脚步。又行劫纵，更相枉逼。良人命尽，富室财殚。此为怨酷，非止一事。”（同上）豪富侵剥已极，官吏诛求无厌，以致“百姓不能堪命，各事流移，或依于大姓，或聚于屯封，……民失安居，……户口空虚，……属所搔扰，……深为民害。驽困邑宰，则拱手听其渔猎；桀黠长吏，又因之而为贪残。……细民弃业，流冗者多”（《梁书·贺琛传》）。为官吏者，“务在贪污，……竞为剥削”。官吏一宴，即“破数家之产”。“所费事等丘山，为欢止在俄顷。……其余淫侈，著之凡百，习以成俗，日见滋甚。……以深刻为能，以绳逐为务，迹虽似于奉公，事更成其威福。犯罪者多，巧避滋甚，旷官废职，长弊增奸”。特别是，“自普通（520—527）以来，二十余年，刑役荐起，民力凋流，……国弊、民疲”（同上）。而“梁氏末运，奢丽已甚，簪豢厌于胥史（吏？），哥锺列于管库。土木被朱丹之采，车马饰金玉之珍”（《陈书·世祖纪》），加以“祸乱相寻，兵甲纷纭，……不逞之徒虐流生气，无赖之属暴及徂魂”（同上）。真是生遭涂炭，死不得安。萧梁之世，天灾、人祸竟是如此的竞相侵袭，黎民百姓其何以堪！

公元557年（梁敬帝太平二年），十月，由“陈公”而晋爵为“陈王”的陈霸先，步刘裕、萧道成、萧衍的后尘，取代萧梁，建

立了历经五世（武、文、废、宣四帝和后主）的南方的最后一个王朝——陈朝；他自己则成了这个王朝的第一个皇帝——陈武帝。

在陈朝五帝中，武帝陈霸先，在位一年多（永定元年〔557〕，十月，至三年〔559〕，六月）就死去了，终年五十七岁。史称陈武帝“恒崇宽政，爱育为本。……加以俭素自率，常膳不过数品，私飨曲宴，皆瓦器蚌盘，肴核庶羞，裁令充足而已。……其充闱房者，衣不重彩，饰无金翠。……及乎践祚，弥厉恭俭”（《陈书·高祖纪下》）。“志度弘远，怀抱豁如”（《陈书·后主纪·史论）。王夫之说：“若夫陈氏之篡梁，……天下之乱已极，可攘而攘之，……其罪既轻，虽无赫赫之功，而功亦不可泯，视隋之居中狐媚以夺宇文氏者远矣。”（《读通鉴论》卷一八《陈高祖》）这就是说，在王夫之看来，陈霸先之篡梁，犹远胜于杨坚之夺周。在南朝诸帝中，陈武帝也可说是一位比较好的皇帝。但就在武帝之世，依然存在着“君德未孚，民瘼犹甚，……室靡盈积之望，家有填壑之嗟”（《陈书·高祖纪下》）的严重局面。在位七年（560—566）左右的陈文帝（陈蒨，武帝之兄始兴昭烈王道谈长子），在陈朝诸帝中，也算是一个比较好的皇帝。史家称他“崇尚儒术，爱悦文义，见善如弗及，用人如由己，恭俭以御身，勤劳以济物”（《陈书·世祖纪》）；“清明在躬，……知民疾苦，……虽忠厚之化未能及远，恭俭之风足以垂训”（《陈书·后主纪·史论》）。但文帝之世的形势，却也是相当严重的：“自丧乱以来，十有余载，编户凋亡，万不遗一，中原氓庶，盖云无几。……且兴师以来，千金日费，府藏虚竭，杼轴岁空。”（《陈书·世祖纪》）在位两年（567—568）左右的废帝伯宗（文帝长子），史家对他毁誉不一。有的说他“昔在储宫，本无令问（按：问，似应作“闻”）；及居崇极，遂骋凶淫。……且费引金帛，令充椒阃，内府中藏，军备国储，未盈期稔，皆已空竭”。而且“悖礼忘德，情性不悛，乐祸思

乱，昏慝无已”（《陈书·废帝纪》）。好像是坏透了。可是也有为他辩护的，认为上面那些毁辱他的话，是“欲加之罪，其无辞乎”（《陈书·后主纪·史论》）。但不管怎样，他是被废了，死时年仅十九岁。陈宣帝（陈顼，始兴昭烈王次子。569—582），有的史家说他“器度弘厚，亦有人君之量焉。……至于纂业，万机平理”（《陈书·宣帝纪·史臣曰》）。有的则说“宣帝有周公之亲，无伊尹之志，明辟不复，桐宫遂往”（《陈书·后主纪·史论》）。这分明是讥刺他不该废伯宗而自立。还说他虽然“雅量宏廓，……民归其厚。惠以使下，宽以容众。……辟土千里，奄有淮、泗”；但是，“既而君侈、民劳，将骄、卒堕，帑藏空竭，折衄师徒”①（同上）。说他“始以宽大得人，终以骄侈致败”（同上）。他自己也承认：他“君临寰宇，十有四载，……而边鄙多虞，生民未乂”（《陈书·宣帝纪》）。陈后主（叔宝、宣帝长子）这个末代王朝的末代皇帝，“生深宫之中，长妇女之手，既属邦国殄瘁，不知稼穑艰难。……昵近群小，……政刑日紊，……危亡弗恤，上下相蒙，众叛亲离，临机不寤”（《陈书·后主纪·史论》）。这样一个花花公子，居然也糊里糊涂地做了六七年（583—589）的皇帝；而最后又做了隋王朝的俘虏，竟得善终（隋仁寿四年〔604〕，十一月，死于洛阳，年五十二），也真够幸运的了。

虽然较之宋、齐诸帝，陈朝诸帝算是比较“善良”的，但是有陈之世，仍然是苦难重重的。“兵无宁岁，民乏有年”（《陈书·文帝纪》）；“频岁军旅、生民多弊”（同上）。“戎车屡出，千金日损，

① 赵翼《廿二史札记》卷一二《南朝陈地最小》中记载：“……迨北齐后主荒纵，陈宣帝乘其国乱，使吴明彻取江北，大败齐师于吕梁，又攻杀王琳于寿阳，于是淮、泗之地俱复。而是时，周已灭齐，宣帝欲乘乱争徐、兖，又使明彻北伐，至彭城，反为周师所败，明彻被擒。于是，……陈仍画江为界，江北之地，尽入于周。”所谓“辟土千里，奄有淮、泗”，所谓“折衄师徒”，当即指此种先胜而后败的情况而言。

府帑未充，民疲征赋”（《陈书·宣帝纪》）。“治兵誓旅，飞刍挽粟，征赋颇烦”（同上）。“兵车骤出，军费尤烦”（同上）。这是战祸。“燧烽未息，役赋兼劳，文吏奸贪，妄动科格。重以旗亭关市，税敛繁多，……逋逃商贾，营谋私蓄”（同上）！战祸之外又加人祸。“暑雨祁寒，宁忘咨怨”（同上）！“亢旱伤农，畿内为甚，民失所资，岁取无托。……阴阳乖度，黎元阻饥”（同上）。人祸、天灾，交相侵袭，以致“菽粟之贵，重于珠玉”（《陈书·文帝纪》）。“贵里豪家，金铺玉舄；贫居陋巷，彘食牛衣”（《陈书·宣帝纪》）。

南朝情况，大致如此。

再看北朝。

北朝，共历北魏（末后又分东、西魏）、北齐、北周三（或四五）个朝代。其中，北魏，如从道武帝（拓跋珪）天兴元年（398）迁都平城（大同）、正式称“魏”算起①，共十三代②，一百三十六年（398—534）；如从明元帝（拓跋嗣）泰常五年（420）正式进入南北朝时期算起，则是十二代，一百一十五年（420—534）。（东魏，一代——孝静帝元善见，十五年：535—549；西魏，三代③，二十二年：535—556）；北齐，六代④，二十八年（550—577）；北周，五代⑤，二十五年（557—581）。

---

① 在此之前，道武于“登国”元年（386）“即代王位”，到“天兴”元年（398）迁都、称魏，已有十三年的历史。

② 即：道武帝（拓跋珪）、明元帝（拓跋嗣）、太武帝（拓跋焘）、景穆帝（拓跋晃）、文成帝（拓跋浚）、献文帝（拓跋弘）、孝文帝（元宏）、宣武帝（元恪）、孝明帝（元诩）、孝庄帝（元子攸）、节闵帝（元恭）、废帝（元朗）、孝武帝（元修）。

③ 即：文帝（元宝炬）、废帝（元钦）、恭帝（元廓）。

④ 即：文宣帝（高洋）、废帝（高殷）、孝昭帝（高演）、武成帝（高湛）、后主（高伟）、幼主（高恒）。

⑤ 即：闵帝（宇文觉）、明帝（宇文毓）、武帝（宇文邕）、宣帝（宇文赟）、静帝（宇文衍——阐）。

历时最久的北魏，又可以分为两个时期：孝文帝（元宏）太和十八年（494）以前，都于平城（大同），姓拓跋，为“拓跋魏”；从太和十九年（495）迁都洛阳，二十年（496）改姓“元氏”之后，称为“元魏”。

崛起朔漠的北魏王朝的统治者，俨然以“华夏之主”自居。《魏书·太祖纪》里，有如下一段记载：天兴元年（398），“六月丙子，诏有司议定国号。群臣曰：‘昔周、秦以前，世居所生之土，有国有家，及王天下，即承为号。自汉以来，罢侯置守，时无世继，其应运而起者，皆不由尺土之资。今国家万世相承，启基云、代，臣等以为若取长远，应以代为号。’诏曰：‘昔朕远祖，总御幽都，控制遐国，虽践王位，未定九州。逮于朕躬，处百代之季，天下分裂，诸华乏主。民俗虽殊，抚之在德，故躬率六军，扫平中土，凶逆荡除，遐尔率服。宜仍先号，以为魏焉。布告天下，咸知朕意。’”身“处百代之季”的道武帝拓跋珪，看到“天下分裂，诸华乏主”，所以他就以“当今天下，舍我其谁”的神气，“躬率六军，扫平中土”，以便由他来充当“诸华之主”。正是由于这种野心勃勃的自我夸大狂，使得以拓跋珪为代表的北魏统治者，敢于妄自尊大，傲视四方，他们不仅视北方其它地区以及西北地区的一些割据首领为“匈奴”、为“羯”、为“氐”、为“胡”等等，而且竟然也把南朝的统治者们称之为“岛夷”（例如“岛夷刘裕”、“岛夷萧道成”、“岛夷萧衍”等等）。对于南朝派来的聘使，也一律称之为“朝贡”。他们要使“遐迩率服”，他们要君临“天下”。

北魏的统治（尤其是拓跋魏时期），是异常野蛮残暴的，对内恣意诛杀，对外肆行征伐。即以道武为例，此人晚年，尤为残暴：“归咎群下，喜怒乖常。……朝臣至前，追其旧恶，皆见杀害。其余或以颜色变动，或以喘息不调，或以行步乖节，或以言辞失措，帝皆以为怀恶在心，变见于外，乃手自殴击，死者皆陈天安殿前。

于是朝野人情各怀危惧，有司懈怠，莫相督摄，百工偷劫，盗贼公行，巷里之间，人为希少。”（《魏书·太祖纪》）臣下犯罪，祸及诸族。直到孝文帝（元宏）太和五年（481），三月，才有所修正：“其（罪及）五族者，降止同祖；三族，止一门；门诛，止身。”（《魏书·高祖纪上》）对臣下尚且如此，对百姓可想而知。

北魏的统治者们，由于妄想征服天下，所以醉心于征讨，“六军”频动，岁无宁日。而且战争的规模，往往是很大的。出动人马，动辄就是几万、十几万、几十万甚至一百多万！例如，道武帝皇始元年（396），八月间，“治兵于东郊。……大举讨慕容宝。帝亲勒六军四十余万，南出马邑，逾于句注，旌旗骆驿二千余里。鼓行而前，民屋皆震”（《魏书·太祖纪》）。史称：“太祖定中原，接丧乱之弊，兵革并起，民废农业。”（《魏书·食货志》）孝文帝太和十七年（493），七月间，“车驾发京师，南伐，步、骑百余万”（《魏书·高祖纪下》）。“斩首”，动辄是数千级、数万级；缴获，动辄也是十几万、几十万。即如上述道武征讨慕容宝的战役中，“宝众大溃。斩首万余级，擒其将军高长等四千余人。……获其器仗、辎重数十万计”（《魏书·太祖纪》）。又如道武天兴二年（399），二月，“诸军同会，破高车杂种三十余部，获七万余口，马三十余万匹，牛羊百四十余万。骠骑大将军、卫王仪督三万骑别从西北绝漠千余里，破其遗迸七部，获二万余口，马五万余匹，牛羊二十余万头，高车二十余万乘，并服玩诸物”（同上）。再如，太武帝太平真君六年（445），十一月，西征“卢水胡”盖吴，“大败之，兵溺死于河者三万余人。……斩首三万余级”（《魏书·世祖纪下》）。再如，宣武帝正始三年（506），九月间，在同梁朝的一次战役中，“擒送衍将四十余人，斩获士卒五万有余”（《魏书·世宗纪》）。类似记载，在《魏书》诸《帝纪》里，可说是史不绝书的。而且在北魏，俘获人口，除了杀掉，就是“班赐”给部下

作奴隶。例如孝文帝太和五年（481），四月，一次就“以南俘万余口班赐群臣”（《魏书·高祖纪上》）。由于战事频仍，所以北朝皇帝也不得不承认“戎车屡驾，不遑休息”（《魏书·世祖纪上》）；“遭值季运，天下分崩，是用屡征，罔或宁息；自始光（按：北魏太武帝始光元年为公元424年）至今（按：太武延和元年，432），九年之间，戎车十举”；“除伪平暴，征讨累年”；“朕承统之始，群凶纵逸，四方未宾，所在逆僭。……故频年屡征，有事西北，运输之役，百姓勤劳，废失农业”（同上）；“自经营天下，平暴除乱，扫清不顺，二十年矣”（《魏书·世祖纪下》）；“自顷以来，军国多事”（同上）；“天安（按：系献文帝拓跋弘年号：466—467）以来，军国多务，南定徐方，北扫遗虏。征戍之人，亡窜非一”（《魏书·显祖纪》）；“戎旗频举，七州之民既有征运之劳”（《魏书·高祖纪上》）；“比年以来，连有军旅，役务既多，百姓凋弊”（《魏书·世宗纪》）。如此等等，也是史不绝书的。所以史家说：“有魏始基代、朔，廓平南夏，辟壤经世，咸以威武为业，文教之事，所未遑也。”（《魏书·高祖纪下·史臣曰》）有魏之世，“咸以威武为业”，一句话概括了北魏统治者醉心于武力征讨的突出特点。统治者耀武扬威，兵戈不息；老百姓遭受涂炭，无有宁日。特别是“孝昌（按：系孝明帝元诩年号：525—527）之际，乱离尤甚①。恒、代而北，尽为丘墟；崤、潼已西，烟火断绝。……于是生民耗减，且将大半”（《魏书·地形志二上》）。这是一幅多么惨淡的景象啊！

北魏治下，给黎民百姓带来的灾难，不仅是战祸而已；战祸之外，诸如繁重的赋税、徭役以及各级官吏的刻剥、掠夺，也给

① 史称：“……肃宗（按：系孝明庙号）冲龄统业，灵后（按：指宣武帝灵皇后胡氏）妇人专制，委用非人，赏罚乖舛。于是衅起四方，祸近畿甸。”（《魏书·肃宗纪·史臣曰》）

人民群众带来了沉重的苦难。

《魏书·食货志》记载：北魏初年定制："其民调，一夫一妇，帛一匹，粟二石。民年十五以上未娶者，四人出一夫一妇之调；奴任耕、婢任绩者，八口当未娶者四；耕牛二十头当奴婢八①。其麻布之乡，一夫一妇，布一匹；下至牛，以此为降。大率十匹为公调，二匹为外费，三匹为内外百官俸，此外（为）杂调。民年八十已上，听一子不从役。"连奴婢、耕牛，都要承担赋税，可见其盘剥之重。孝文帝"太和八年，始准古班百官之禄，以品第各有差。先是，天下户以九品混通，户调帛二匹、絮二斤、丝一斤、粟二十石；又入帛一匹二丈，委之州库，以供调外之费。至是，户增帛三匹，粟二石九斗，以为官司之禄。后增调外帛满二匹。所调各随其土所出"（《魏书·食货志》）。赋税是在不断加码，越来越重。所谓"所调各随其土所出"，就是说，你那里出产什么，你就缴什么。例如，生产绵、绢和丝的州郡，就"贡绵、绢及丝"；其余州郡，则"皆以麻布充税"（同上）。就在这同一年的六月间，又要"户增调三匹、谷二斛九斗，以为官司之禄"（《魏书·高祖纪上》）。孝文帝延兴三年（473），七月，还下"诏河南六州之民，户收绢一匹，绵一斤，租三十石"。十月，"……将南讨。诏州郡之民，十丁取一以充行；户收租五十石，以备军粮"（同上）。而

① 《魏书·食货志》记载：孝文太和"九年，下诏均给天下民田：诸男夫十五以上，受露田（按："不栽树者谓之'露田'"）四十亩，妇人二十亩，奴婢依良。丁牛一头受田三十亩，限四牛。所授之田率倍之，三易之田再倍之，以供耕作及还受之盈缩。"由于奴婢、"丁牛"也都"受田"，所以也都要纳税。《魏书·食货志》还记载："诸初受田者，男夫一人（另）给田二十亩，课莳余，种桑五十树，枣五株，榆三根。非桑之土，夫给一亩，依法课莳榆、枣。奴各依良。限三年种毕，不毕，夺其不毕之地。于桑、榆地分杂莳余果及多种桑、榆者，不禁。诸应还之田，不得种桑、榆、枣、果，种者以违令论，地入还分。诸桑田，皆为世业，身终不还，恒从见口。有盈者无受无还，不足者受种如法。盈者得卖其盈，不足者得买所不足。不得卖其分，亦不得买过所足。诸麻布之土，男夫及课，别给麻田十亩，妇人五亩，奴婢依良。皆从还受之法。"

早在明元帝泰常六年（421），还曾规定："调民，二十户输戎马一匹、大牛一头。……六部民，羊满百口，输戎马一匹。"（《魏书·太宗纪》）这些，可说都是一种"附加税"。在如此沉重的赋税负担之外，北魏的统治者还更出花样，以"官阶"来诱使百姓多输粟粮，"凡有能输粟入瀛、定、岐、雍四州者，官斗二百斛赏一阶；入二华州者，五百石赏一阶。不限多少，粟毕授官"（《魏书·肃宗纪》）。当然，有能力输出这么多粟的，自然是有产之家，一般百姓，是无此力量的。

北魏之世，徭役也是异常繁重的。这里，且从诸《帝纪》中节录一些零星记载以资参考：

道武帝（拓跋珪）天兴元年（398），正月，"车驾将北还，发卒万人治直道，自望都铁关凿恒岭至代，五百余里"（《魏书·太祖纪》）。

明元帝（拓跋嗣）泰常六年（421），三月，"发京师六千人筑苑，起自旧苑，东包白登，周回三十余里"（《魏书·太宗纪》）。

八年（423），二月，"筑长城于长川之南，起自赤城，西至五原，延袤二千余里，备置戍卫"（同上）。

八年，十月，"广西宫，起外垣墙，周回二十里"（同上）。

太武帝（拓跋焘）始光二年（425），五月，"诏天下十家发大牛一头，运粟塞上"（《魏书·世祖纪上》）。

太延二年（436），八月，"诏广平公张黎发定州七郡一万二千人，通涉泉道"（同上）。

太平真君元年（440），二月，"发长安五千人，浚昆明池"（《魏书·世祖纪下》）。

七年（446），六月，"发司、幽、定、冀四州十万人，筑畿上塞围，起上谷，西至于河，广袤皆千里"（同上）。

文成帝（拓跋浚）兴安二年（453），二月，"发京师五千人，

穿天渊池”（《魏书·高宗纪》）。

孝文帝（元宏）太和六年（482），七月，“发州郡五万人，治灵丘道”（《魏书·高祖纪上》）。

宣武帝（元格）景明二年（501），九月，“发畿内夫五万人，筑京师三百二十三坊（按：《北史·魏纪·宣武帝纪》作：“发畿内夫五万五千人，筑京师三百二十坊”），四旬而罢”（《魏书·世宗纪》）。

从上述这些极不完全的零星资料中，已足以看出北魏之世的徭役是多么的繁重。由于“徭役不时”，“聚敛烦数”，而造成了“农不垦殖，田亩多荒”，“闾里空虚，民多流散”（《魏书·高宗纪》）的严重局面。此外，皇帝频繁的围猎，也给百姓带来了莫大的骚扰。例如，明元帝永兴五年（413），“六月，西幸五原，校猎于骨罗山，获兽十万”（《魏书·太宗纪》）。一次“校猎”，“获兽十万”，这该是多么大规模的“校猎”啊！如此大规模的围猎，给百姓造成多么大的骚扰，也就可想而知了！

沉重的赋税、烦苛的徭役之外，还有各班官吏的掠夺和盘剥。“牧守、令宰，不能……勤恤民隐，至乃侵夺其产，加以残虐。”（《魏书·世祖纪下》）“牧守百里，……求欲无厌，……贪秽过度。”（《魏书·高宗纪》）“牧守莅民，侵食百姓，以营家业。”（同上）“刺史牧民，……每因发调，逼民假贷；大商富贾，要射时利，旬日之间，增赢十倍。上下通同，分以润屋。故编户之家，困于冻馁；豪富之门，日有兼积。”（同上）污吏、奸商，上下勾结，狼狈为奸，为害百姓。“今内外诸司、州镇守宰，侵使兵民，劳役非一。”（同上）“诸州刺史，牧民之官，自顷以来，遂各怠慢，纵奸纳赂，……侵劫滋甚”（《魏书·高祖纪上》），以致“富强者并兼山泽，贫弱者望绝一廛”（同上）。这真是富者田连阡陌、贫者无立锥之地！

以上这些，都还算是加在劳动人民身上的“人祸”。除此之外，还有频繁而又严重的天灾：

道武帝皇始二年（397），八月，“时大疫，人、马、牛多死。帝问疫于诸将，对曰：‘在者才十四五。’”（《魏书·太祖纪》）

明元帝神瑞二年（415），九月，“京师民饥，听出山东就食”（《魏书·太宗纪》）。

十月，“顷者以来，频遇霜旱，年谷不登，百姓饥寒不能自存者甚众”（同上）。

泰常三年（418），八月，“雁门、河内大雨水”（同上）。

八年（423），闰四月，“士众大疫，死者十二三”（同上）。

太武帝太延元年（435），“阴阳失序，和气不平，去春小旱，东作不茂”（《魏书·世祖纪上》）。

文成帝太安五年（459），“六镇、云中、高平、二雍、秦州，遍遇灾旱，年谷不收”（《魏书·高宗纪》）。

和平四年（463），“州、镇十四，……虫，水，……”“民遭饥寒，不自存济，有卖鬻男女者”。十月，“定、相二州霣霜杀稼”（同上）。

献文帝（拓跋弘）天安元年（466），“是岁，州、镇十一，旱，民饥”（《魏书·显祖纪》）。

皇兴二年（468），“州，镇二十七，水、旱”（同上）。

四年（470），“州、镇十一，民饥”（同上）。

孝文帝延兴三年（473），“是岁，州、镇十一，水、旱，……相州民饿死者二千八百四十五人”（《魏书·高祖纪上》）。

太和元年（477），正月，“云中饥。……”十二月，“州、郡八，水、旱、蝗，民饥”（同上）。

二年（478），“是岁，州、镇二十余，水、旱，民饥”（同上）。

四年（480），是岁，“州、镇十八，水、旱，民饥”（同上）。

五年（481），秋，“淫雨，洪水为灾，百姓嗷然”（同上）。

七年（483），三月，“冀、定二州民饥。诏郡、县为粥于路以食之”。六月，“定州上言，为粥给饥人，所活九十四万七千余口”。九月，“冀州上言，为粥给饥民，所活七十五万一千七百余口”（同上）。

十月，“州、镇十三，民饥”（同上）。

八月（484），六月，“武州水泛滥，坏民居舍”（同上）。

九年（485），八月，“数州灾水，饥馑荐臻，致有卖鬻男女者”。“是年，京师及州、镇十三，水、旱伤稼”（同上）。

十年（486），是年夏，“岁旱，民饥，……犹有饿死衢路，无人收识”（《魏书·高祖纪下》）。

十一年（487），二月，“肆州之雁门及代郡民饥”。四月，“春旱至今，野无青草”。“是岁大饥”（同上）。

十二年（488），十一月，“二雍、豫三州民饥”（同上）。

十三年（489），“州、镇十五，大饥”（同上）。

宣武帝（元格）太和二十三年[①]（499，孝文帝于是年四月“驾崩”，宣武帝于是年四月即位，尚无改元），“是岁，州，镇十八，水，民饥”（《魏书·世宗纪》）。

景明元年（500），“是岁，十七州大饥”（同上）。

二年（501），“青、齐、徐、兖四州大饥，民死者万余口”（同上）。

三年（502），“是岁，……河州大饥，死者二千余口”（同上）。

---

① 自太和十四年（490）至二十二年（498）的九年之间，《帝纪》鲜有灾情记载，显系疏漏。

四年（503），春季以来，“不雨十旬”（同上）。

正始元年（504），夏季以来，“阳旱历旬，京甸枯瘁”（同上）。

三年（506），五月，“时泽未降，春稼已旱。……孤老馁疾，无人赡救，因以致死，暴露沟堑……”（同上）

四年（507），四月，“锺离大水”。八月，“敦煌民饥”。是岁“旱俭”（同上）。

永平二年（509），四月，“武川镇饥”（同上）。

四年（511），“青、齐、徐、兖四州民饥甚”（同上）。

延昌元年（512），“以频水、旱，百姓饥弊”（同上）。

二年（513），五月，“寿春大水”。“是夏，州、郡十三，大水。”“顷水、旱互侵，频年饥俭，百姓窘弊”（同上）。

孝明帝（元诩）神龟元年（518），“幽州大饥，民死者三千七百九十九人”（《魏书·肃宗纪》）。

……

上述记载也是很不完全的（而且，既有缩小，例如因灾致死的人数；也有夸大，例如定、冀二州“放粥”“所活”的人数），但就从这些很不完全的记载中已足以看到：北魏之世，确是“天灾频仍”的。面对天灾，北魏皇帝又是如何看待的呢？道武帝皇始二年（397），八月，“帝自鲁口进军常山之九门。时大疫，人、马、牛多死。帝问疫于诸将，对曰：‘在者才十四五。’是时中山犹拒守，而饥、疫并臻，群下咸思还北。帝知其意，因谓之曰：‘斯固天命，将若之何！四海之人，皆可与为国，在吾所以抚之耳，何恤乎无民！’臣下乃不敢复言”。因灾致死的，那是“天命”，谁也没有办法！至于“人”嘛，“四海”之内有的是！死掉一些，根本算不了什么！完全用不着为了这点儿区区小事而有任何的不安！皇帝之忍，一至于此！人祸、天灾，交相侵袭，北魏治下的

黎民百姓，确是生活于水深火热之中。“官逼民反”。难以生存下去的北方的各族人民，为了求生存，找活路，他们纷纷起来造北魏统治阶级的反了。请看《魏书》诸《帝纪》中的以下记载吧：

道武帝天兴五年（402），二月，“沙门张翘，自号无上王，与丁零鲜于次保聚党常山之行唐”（《魏书·太祖纪》）。

明元帝永兴五年（413），“四月，上党民劳聪、士臻群聚为盗，杀太守、令长……”（《魏书·太宗纪》）

泰常元年（416），“三月，常山民霍季，自言名载图谶，持一黑石以为天赐玉印，诳惑聚党，入山为盗”（同上）。

二年（417），七月，“司马顺之入常山，流言惑众，称受天帝命：年二十五应为人君。遂聚党于封龙山”（同上）。

太平真君六年（445），九月，“卢水胡盖吴聚众反于杏城……”（《魏书·世祖纪下》）

十一月，“河东蜀薛永宗，聚党盗官马数千匹，驱三千余人入汾曲，西通盖吴，受其位号”（同上）。

七年（446），二月，盩厔“叛民耿青、孙温二垒与盖吴通……”（同上）

八年（447），正月，“吐京胡阻险为盗……”（同上）

文成帝和平二年（461），十月，“博陵之深泽，章武之束州，盗杀县令……”（《魏书·高宗纪》）

献文帝皇兴四年（470），八月，“群盗入彭城，杀镇将元解愁”（《魏书·显祖纪》）。

孝文帝延兴元年（471），“青州高阳民封辩，自号齐王，聚党千余人……”（《魏书·高祖纪上》）

十月，“沃野、统万二镇敕勒叛”。十一月，“妖贼司马小君聚众反于平陵……”（同上）

二年（472），正月，“统万镇胡民，相率北叛”。七月，“光州民孙晏等，聚党千余人叛……”（同上）。

三年（473），十二月，“沙门慧隐谋反，……”“是年，妖人刘举自称天子……”（同上）。

五年（475），九月，“洛州人贾伯奴、豫州人田智度，聚党千余人，伯奴称恒农王，智度称上洛王，夜攻洛州……”（同上）。

承明元年（476），五月，“冀州武邑民宋伏龙聚众，自称南平王……”（同上）。

太和元年（477），正月，“秦州略阳民王元寿，聚众五千余家，自号为冲天王”（同上）。

十一月，“怀州民伊祁苟初，自称尧后，应王，聚众于重山……”（同上）

四年（480），正月，“雍州氐齐男王反，杀美阳令……”（同上）。

十月，“兰陵民桓富杀其县令，与昌虑桓和北连太山群盗张和颜等，聚党保五固，推司马朗之为主……”（同上）。

五年（481），二月，“沙门法秀谋反……”（同上）。

十四年（490），四月，“沙门司马惠御（按：《北史·魏纪·孝文帝纪》“惠御”作“御惠”）自言圣王，谋破平原郡……”《魏书·高祖纪下》）

二十一年（497），二月，“先是，定州民王金钧，讹言惑众。自称应王……”（同上）。

十月，“新野民张暠，栅万余家，拒守不下……”（同上）。

二十三年（499），十一月（按：孝文帝于是年四月“驾崩”，宣武帝于是年四月即位，尚未改元），“幽州民王惠定聚众反，自称明法皇帝……”（《魏书·世宗纪》）

宣武帝景明元年（500），九月，“齐州民柳世明，聚众反”

(同上)。

三年(502),三月,"鲁阳蛮反"(同上。按:这里所谓"蛮",即指南方汉人)。

四年(503),正月,"梁州氐杨会反……"(同上)。

正始二年(505),四月,"仇池氐叛"。十一月,武兴氐反(同上)。

三年(506),正月,"秦州民王智兴等,聚众二千,自号王公;寻推秦州主簿吕苟儿为主,年号建明"(同上)。

永平元年(508),十月,"豫州彭城人白早生(按:《魏书·司马楚之传》附见《司马悦传》称:"永平元年,城人白早生谋为叛逆,遂斩悦首,送萧衍。"则"彭"字当属衍文,因当时彭城并不属豫州),杀刺史司马悦,据城南叛,萧衍遣将齐苟仁等四将以助之"(同上)。

三年(510),二月,"秦州沙门刘光秀谋反……"(同上)。

(孝明帝)延昌四年(515),六月(按:宣武帝于是年正月"驾崩",孝明帝于是年正月即位,尚未改元),"沙门法庆聚众反于冀州,杀阜城令,自称大乘"(《魏书·肃宗纪》)。

孝明帝熙平二年(517),正月,"大乘余贼复相聚结,攻瀛州"(同上)。这是"法庆及渠师百余人"被害(见同上书)之后,法庆的部下,仍在继续造反。

神龟元年(518),正月,"秦州羌反"。七月,"河州民却铁忽聚众反,自称水池王"(同上)。

正光二年(521),正月,"南秦州氐反"(同上)。

五年(524),三月,"沃野镇人破落汗拔陵聚众反,杀镇将,号真王元年"。四月,"高平酋长胡琛反,自称高平王"。六月,"秦州城人莫折太提据城反,自称秦王,杀刺史李彦"。十月,"营州城人刘安定、就德兴据城反,执刺史李仲遵。……德兴……自

号燕王”（同上）。

孝昌二年（526），六月，“绛蜀陈双炽聚众反，自号始建王”。十月，“齐州平原民刘树、刘苍生聚众反……”（同上）

三年（527），正月，“徐州民任道棱聚众反，袭据萧城以叛”。七月，“陈郡民刘获、郑辩反于西华，号年天授……”（同上）

……

上述记载（虽然也是很不完全的），清楚表明：北魏之世，到处在揭竿而起，到处是起义烽火。尤其值得注意的，是在这些起义队伍中，居然也有出家僧人！这是前所未有（以后也并不多）的。连佛教僧侣都纷纷地起来造北魏皇帝的反，可见北魏的封建统治是多么不得人心！人民的纷纷造反，给予北魏的封建统治以沉重的打击。以致连北魏皇帝也深为惶恐地惊呼：“关、陇遭罹寇难，燕、赵贼逆凭陵，苍生波流，耕桑靡业，……劳役已甚，州仓……悬匮！”（《魏书·肃宗纪》）尽管北魏的封建统治者们辱骂起义人们为“盗”、为“贼”、为“妖”、为“寇”、为“逆”等等，但人民的起义烽火，终究还是烧得他们焦头烂额，浑身溃烂。以致使他们深深地感觉到人民起义的万钧之势对于他们的“凭陵”，使得他们难以招架，难以支撑。

为时短暂的东、西二魏，不过是北魏的微弱余绪而已。而且，东魏受制于高氏，西魏受制于宇文，皇室只是代人守位，苟延残喘。从而局势也就更加艰难，更加惨淡。

历世六代（即：文宣帝高洋、废帝高殷、孝昭帝高演、武成帝高湛、后主高纬、幼主高恒）、历时二十八年（550—577）的北齐，自高欢开始经营，中经高澄（高欢长子），到高洋（高欢次子）取代东魏，正式称（北齐文宣）帝，已历三世，高洋可谓“坐享其成”。正如史家所说：“神武（按：指高欢。高洋即位，追尊高欢为“献武皇帝”，庙号“太祖”；后主高纬即位，又改尊高

欢为“神武皇帝”，庙号“高祖”）平定四方，威权在己，迁邺之后，虽主器有人，号令所加，政皆自出。”（《北齐书·孝昭帝纪·史论》）这说明，东魏政权，实归高欢。史家还说：“神武以雄杰之姿，始基霸业；文襄（按：指高澄。高洋即位，追尊高澄为“文襄皇帝”，庙号“世宗”）以英明之略，伐叛柔远。……故能气摄西邻，威加南服，王室是赖，东夏宅心。文宣因累世之资，膺乐推之会，地居当璧，遂迁魏鼎。”（《北齐书·幼主纪·史论》）这说明，高齐自高欢以至高洋，已经营三世，而后由高洋“迁魏鼎”以饱尝“胜利”果实。

高洋这位北齐文宣帝（550—559），算是高齐正式的“开国”皇帝。在他的统治之下，给黎民百姓却也带来了不小的灾难。例如，天保六年（555），他“发夫一百八十万人筑长城，自幽州北夏口至恒州，九百余里”（《北齐书·文宣帝纪》）。区区北齐，竟然“发夫一百八十万人筑长城”，其不恤民力，一至于此！天宝八年（557），他又“于长城内筑重城，自库洛拔而东，至于坞纥戍，凡四百余里”（同上）。天保九年（558），八月，“先是，发丁匠三十余万，营三台于邺下，因其旧基而高博之，大起宫室及游豫园。至是，三台成：改铜爵（台）曰金凤（台），金兽（台）曰圣应（台），冰井（台）曰崇光（台）”（同上）。筑长城，还可说是为国防；“营三台”，则完全是为佚乐。天保七年（556），十月，“是月，发山东寡妇二千六百人以配军士，有夫而滥夺者五分之一”（同上）。强抢民妇“以配军士”，真是野蛮之极！“又多所营缮，百役繁兴，举国骚扰，公私劳弊。……府藏之积，遂至空虚。”（同上）人祸之外，复有天灾：天保八年，“春三月，大热，人或暍死”。“自夏至九月，河北六州、河南十二州，畿内八郡，大蝗。是月，飞至京师，蔽日。声如风雨”（同上）。这个文宣帝，即位之初，还算不错，“六七年后，以功业自矜，遂留连耽湎，肆行淫暴。

或躬自鼓舞，歌讴不息，从旦通宵，以夜继昼。或袒露形体，涂傅粉黛，散发胡服，杂衣锦彩。拔刃张弓，游于市肆，勋戚之第，朝夕临幸。……征集淫妪，分付从官，朝夕临视，以为娱乐。凡诸杀害，多令支解，或焚之于火，或投之于河。沉酗既久，弥以狂惑，……情有蒂芥，必在诛戮；诸元宗室，咸加屠剿！……朝野憯憯，各怀怨毒。……百僚战栗，……朝不谋夕”（同上）。“昏邪残暴，近世未有”（《北齐书·文宣帝纪·史论》）。“开国”之君如此，继业之主可知。史家称高“齐自（武成帝高湛）河清（562—564）之后，逮于（后主高纬）武平（570—571）之末，土木之功不息，嫔嫱之选无已，征税尽，人力殚，物产无以给其求，江海不能赡其欲”（《北齐书·幼主纪·史论》）。“朝政昏乱，政由群小，百姓嗷然，朝不谋夕”（《周书·武帝纪下》北周武帝宇文邕论齐政）。此而不亡，又将何待！北齐之世不久，为害百姓甚深！

北周政权，是由宇文泰经营起来的。周武帝宇文邕所谓“太祖（按：即指宇文泰。闵帝宇文觉取代西魏，即帝位后，追尊泰为“文皇帝”，庙号“太祖”）神武膺运，创造王基”（《周书·武帝纪下》），“太祖扶危翼倾，肇开王业”（同上），说的就是这一史实。不过，同高欢一样，宇文泰生前并未称帝，亦即史家所谓“高祖缵业，未亲万机”（同上书《史臣曰》）。

在历时二十五年（557—581）的北周五帝中，前面的闵（宇文觉，宇文泰第三子）、明（宇文毓，宇文泰长子）二帝，在位时间都很短（前者在位十个月：557，后者在位约二年：557—559），而且都是被宗室权臣宇文护所杀害（孝闵死时十六岁，明帝死时二十七岁）。后面的宣（宇文赟，武帝长子）、静（宇文衍——阐，宣帝长子）二帝，静帝是一位末代皇帝，而且是个儿童，“在位”一年左右（579—581），就“禅位”给杨坚了，死时才九岁！宣帝

这个“善无小而必弃，恶无大而弗为，穷南山之简，未足书其过；尽东海之笔，不能记其罪”（《周书·宣帝纪·史臣曰》）的极其淫乱的皇帝，在位一年多（578—579）就死掉了（死时二十二岁）。所以，北周之世的主要皇帝，就是自称“君临宇县，十有九年”（其实不到十九年，而是十八年：561—578）的周武帝宇文邕了。周武（宇文泰第四子，死时三十六岁）自以为“朕平生居处，每存菲薄，非直以训子孙，亦乃本心所好”（《周书·武帝纪下》）。史家也说他“克己励精，听览不怠。……凡布怀立行，皆欲逾越古人。身衣布袍，寝布被，无金宝之饰；诸宫殿华绮者，皆撤毁之，改为土阶数尺，不施栌栱。其雕文刻镂，锦绣纂组，一皆禁断。后宫嫔御，不过十余人”（同上）。而且能够“劳役为士卒之先，居处同匹夫之俭”（同上书《史臣曰》）。尽管史家所说，不无溢美之处，但在北周之世，能有像周武这样的皇帝，却也是很难得的了。当然，史书也指出了，周武在“破齐之后，遂欲穷兵极武”（《周书·武帝纪下》）。说明周武在建德六年（577）二月最后灭齐之后，也想穷兵黩武，以武力北“平突厥”，南“定江南”，以“包举六合，混同文轨”（同上）。只是壮志未酬，赍志以没。史家称高齐、北周分立期间，“自东西否隔，二国争疆，戎马生郊，干戈日用，兵连祸结”（《周书·武帝纪下·史臣曰》）。尤其周武，为了灭齐，连年用兵，其战祸之巨，可以想见。连周武自己也承认：“顷兴造无度，征发不已，加以频岁师旅，农亩废业。”（《周书·武帝纪上》）战祸之外，复有天灾：“亢旱历时，嘉苗殄悴。”（同上）“是冬，牛大疫，死者十六七。”（同上）“去秋灾蝗，年谷不登，民有散亡，家空杼轴。”（同上）则即使在周武“盛世”，也是人祸、天灾，交相侵袭。于此也就可以想见，宇文周世，黎民百姓也是苦难重重的。

北朝情况，大致如此。

总而言之：南北朝时，由于南北对峙，相互征伐，兵连祸结，无有宁日；尤其是南北两地残酷的封建压迫和剥削，再加严重的自然灾害，真是人祸、天灾，纷至沓来。处于这种动荡不安的时代，人民群众所遭受的苦难之深重，是可想而知的。正是在这种时代背景下，南北朝时期的佛教，便得到了进一步的发展。这是因为，苦难重重的南北朝社会，正是佛教得以滋生、发展的适宜土壤。

第二节　佛教的南统与北统

南北朝时，由于国家的分裂，佛教也随之而分为具有不同特点的南、北传统佛教的两种传统。一般就来，南方佛教，偏重于义理，即偏重于讲解，北方佛教，偏重于禅学，即偏重于修习禅定。南、北方佛教的这种不同传统的形成，大致说来，有两个方面的原因：一个方面，是佛教本身的原因。这就是，汉魏以来，传入中国为时不久的佛教，大体上分为两个系统，一个是般若学，一个是禅学。南北朝时南方佛教的义理之学，基本上是继承了般若学的传统，同时，在相当程度上，它又受了魏晋玄学和清谈的影响；而北方的禅学，则是继承了禅学的传统。另一个方面，是社会的原因。就是说，南北朝时佛教之所以有“南义”、“北禅”的歧异，更主要的，是由于当时南北方不同的社会政治情况所决定的。

在南方，魏晋以来，玄学盛行，清谈成风。晋室南迁以后，南方又成了所谓“正朔”所在的地方。大批的豪门世家出身的知识分子，即所谓的士大夫，也纷纷跟着南迁。因为，在这些知识分子的心目中，“正朔”就是正统，他们是决心维护正统的。做了苻坚丞相的王猛（他虽然并不是世家出身），临死的时候，还恳切地

劝苻坚说："晋虽僻陋吴越，乃正朔相承。……臣没之后，愿不以晋为图。"（《晋书·苻坚载记》附《王猛》）王猛做了苻秦的丞相，而内心里却仍在维护东晋的正统地位。

《北齐书·杜弼传》里，有这样一段记载：

> 弼以文、武在位（者），罕有廉洁，言之于高祖（按：指高欢）。高祖曰："……天下浊乱，习俗已久。今督将家属，多在关西，黑獭常相招诱，人情去留未定。江东复有一吴儿老翁萧衍者，专事衣冠礼乐，中原士大夫望之以为正朔所在。我若急作法网，不相饶借，恐督将尽投黑獭，士子悉奔萧衍。则人物流散，何以为国！"（并见《北史·杜弼传》）

高欢担心他的武将们西投宇文泰，士大夫们南奔梁武帝，所以尽管他的文武官吏多不廉洁，他也不敢把他们怎么样。高欢在这里谈到萧梁时，仍然是一个"正朔所在"的问题。可见，是不是"正统"，在当时的知识分子的心目中，确是一个重要的问题。正是因为这一点，晋室南迁之后，知识分子们也纷纷南迁。这种情况，也影响到当时的佛教界。如上文已经提到的东晋名僧道安，由于逃避北方的变乱，曾"与弟子慧远等四百余人渡河"南迁。而道安弟子慧远，于襄阳和道安分手后，又"与弟子数十人南适荆州"；不久，又迁往九江庐山。像道安、慧远这种知识分子出身的和尚，从北方迁往"正朔所在"的南方的，为数很多。这些本来都是属于"义学沙门"的和尚们（道安、慧远，在梁《僧传》卷五、六里，都被列为《义解》篇（二、三）的第一名），到了继承魏晋玄学传统的南方以后，自然也都要以"义理之学"相高尚，"孜孜为道，务在弘法"，极力地宣扬佛教神学思想了。这说的是从北方南迁的和尚们的情况。至于本来就世居南方的"义学沙门"，更是大有其人的。例如被称为"梁代三大法师"的僧旻、法云、智藏（下详），就是这方面的代表人物。梁《僧传》（卷七、八、

九）《义解》篇正传（附见者不计）中属于南北朝的五十八人里，南朝五十六人，北朝二人。《续僧传》（卷六至十一）《义解》篇正传中属于南北朝的七十五人里，南朝五十四人，北朝二十一人。于此可见南方的“义学”之多了。这些专搞佛教“义理之学”的和尚们，“自晋、宋相承，凡论议者，多高谈大语，竞相夸罩”（《续僧传》卷六《僧旻传》）。和尚们养成了这样的虚夸风尚，统治阶级也是这样提倡的。如上所述，桓玄要沙汰僧众，但还要把那些“能申述经诰、畅说义理”的和尚们除外。到了南北朝之后，宋、齐、梁、陈四代的统治者们，也都在极力提倡佛教的“义理之学”。宋文帝，要“以佛经为指南”而“坐致太平”（《弘明集》卷一一《何令尚之答宋文皇帝赞扬佛教事》）。南齐竟陵王萧子良（下详）“置讲席于上邸，集名僧于帝畿”；“演玄音于六宵，启法门于千载”（《广弘明集》卷二二，沈约《齐竟陵王发讲疏》），自号“净住子”，简直成了身着王服的和尚。梁武帝萧衍（下详），不仅几次地把自己“舍”到庙里去当寺奴（然后再用高价“赎”回来），而且还身披袈裟，“躬事讲说”（同上书《御讲〈般若经〉序》），朝堂变成了“法堂”。陈朝诸帝（下详），步梁武后尘，又是“舍身”佛寺，又是延僧讲经，“金殿”变成了佛殿！

正是在这种情况下，南方佛教，才由魏晋时代的玄学化而发展成为南朝的夸夸其谈、“徒托空言”的“义理之学”。而当时的北方，却完全是另外一种情况。

北方人民，处于阶级和民族的双重压迫之下，他们所遭受的苦难，较之南方人民的苦难可以说是更深重一些。北朝（特别是北魏），为了安抚和愚弄苦难深重的人民群众，同样地也在大肆利用佛教（下详），但是，他们利用佛教的方式，却和南朝的统治者们不同。他们（特别是北魏）原来的社会发展，比起汉民族社会来更为落后些，文化也远较汉民族封建社会的文化落后。他们既

没有儒家思想的传统，也没有道家思想的传统，因而自然也就没有玄学、清谈的传统。他们对于南方佛教的那种不着边际的空谈不感兴趣，也不像南朝的统治者们那样的“专事衣冠礼乐”，而是比较讲究实际的。他们在利用佛教方面，也比较地重视“修福”、“行善”等等的“实际”活动，而很不喜欢泛泛的空谈。比如，他们不但大事建寺、度僧，而且还不惜付出浩大的代价，去开凿石窟。以龙门石窟（它是继云岗石窟之后的又一伟大工程）为例，从北魏宣武帝景明元年（500），到孝明帝正光四年（523），花了二十多年的时间，用了八十万二千三百六十六个工（见《魏书·释老志》），耗糜经费无算，才凿成了最初的三个石窟工程（嗣后，历经北齐、北周、隋、唐等诸朝，相继开凿，历时几百年，才全部完成了这一举世闻名的石窟工程）。北魏的统治者，如此的不恤人力，不惜工本，开凿这一巨大工程，并不是为了艺术（结果创造出了震惊世界的伟大的石窟艺术，这是劳动人民的伟大创造，并不是北魏统治者始料所及的），而是和建寺、度僧一样，也是为了“修福”、“行善”。南朝的统治者们，也建寺、度僧（但他们却很少搞像开凿石窟那样的伟大工程），但他们更加注意的，却是搞“讲经”、“说法”那一套佛教的“义理之学”。而北朝的统治者们，则除了建寺、度僧、开凿石窟等等之外，却是要和尚们“坐禅”、“修行”，以帮他们“修福”，并以此来欺骗、愚弄群众；对于“讲经”、“说法”之类的活动，他们不但不感兴趣，而且还持反对态度。《洛阳伽蓝记》（卷二）里，记载了这样一个荒诞而有趣的“故事”：

> 崇真寺。比丘惠凝死，一七日还活。经阎罗王检阅，以错名，放免。惠凝具说过去之时，有五比丘同阅：一比丘云，是宝明寺智圣，坐禅、苦行，得升天堂。有一比丘，是般若寺道品，以诵四（十卷）《涅槃》，亦升天堂。有一比丘，云

是融觉寺昙谟最，讲《涅槃》、《华严》，领众千人。阎罗王云："讲经者，心怀彼我，以骄凌物，比丘中第一粗行！今唯试坐禅、诵经，不问讲经！"其昙谟最曰："贫道立身以来，唯好讲经，实不暗（暗，亦作'谙'）诵。"阎罗王敕付（有）司，即有青衣十人，送昙谟最向西北门，居舍皆黑，似非好处。有一比丘，云是禅林寺道弘。自云："教化四辈檀越，造一切经，人中像十躯。"阎罗王曰："沙门之体，必须摄心守道，志在禅诵，不干世事，不作有为；虽造作经像，正欲得它人财物！既得它物，贪心即起；既怀贪心，便是三毒不除，具足烦恼！"亦付（有）司，仍与昙谟最同入黑门。有一比丘，云是灵觉寺宝明。自云："出家之前，尝作陇西太守，造灵觉寺成，即弃官入道，虽未禅诵，礼拜不缺。"阎罗王曰："卿作太守之日，曲理枉法，劫夺民财，假作此寺，非卿之力，何劳说此！"亦付（有）司，青衣送入黑门。（胡）太后闻之，……即请坐禅僧一百人，常在殿内供养之。……自此以后，京邑比丘，悉皆禅诵，不复以讲经为意。

这个"故事"，虽然是荒诞不经的，但它却非常清楚地表明了一种思想倾向，也就是表明了北魏的统治阶级提倡什么，反对什么。五个死了的和尚：一个"坐禅、苦行"的，"得升天堂"；一个"诵经"的，"亦升天堂"。这两个算是得了"善报"的，也就是得到了北魏统治阶级的赞赏的。另外三个：一个"讲经"的，被阎罗王斥责为"比丘中第一粗行"！阎罗王还明白表示："今唯试坐禅、诵经，不问讲经！"于是，便把这个"唯好讲经"的和尚（也就是"义学沙门"）交付审判，并送往"居舍皆黑，似非好处"的地方去。一个"行教化"的也受到了阎罗王的斥责，并也送"入黑门"里去。最后一个，是曾经做过"陇西太守"的，更是不在话下了，亦被"送入黑门"。这位"阎罗王"，实际上就是北魏统治

阶级的发言人，他所表达的意见，正是北魏统治阶级的思想。他代表北魏统治阶级，宣布了一项带根本性的“宗教政策”：提倡“禅诵”，反对“讲经”；也就是，提倡“禅学”，反对“义学”。这和南朝，正好相反。政策既经宣布，便“自此以后，京邑比丘，悉皆禅诵，不复以讲经为意”了。

北魏统治阶级的态度是这样，北齐呢？据史书记载，北齐文宣帝高洋，一度甚至要废除禅学以外的佛教。《续僧传》卷一九《僧稠传》说：

> 帝曰：佛法大宗，静心为本。诸法师等，徒传法化，犹接嚣烦，未曰阐扬，可并除废！

高洋所讲的，和北魏那位“阎罗王”所讲的，完全是一个意思。虽然由于僧稠（下详）等人的劝止，高洋的主张并未得到实施，但他所表达的意思，却是非常清楚的。

正是在这种社会背景下，才形成了以“习禅”为风尚的北方佛教。

唐神清在其《北山录》（卷四）里，曾经说过这样的几句话：“宋人，魏人，南北两都：宋风尚华，魏风尚淳。淳则寡（鲜）不据（于禅）道，华则多游于（思辩文）艺。”神清的这些话，可以说大致地概括出了当时佛教南统与北统的不同特点。而南北朝时佛教之所以形成不同特点的南统与北统，正是由于南北社会风尚的不同：南朝尚浮华，反映在佛教里，就形成了夸夸其谈的所谓“义学”；北方尚淳朴，反映在佛教里，就形成了比较重视宗教实践的“禅学”。于此可见，佛教的南统与北统，正是当时南北方不同的社会风尚渗进到佛教里的一种历史反映。而社会风尚，又是由于统治阶级基于自身的需要而加意提倡所形成的。所以，归根结柢，南北朝佛教的南统与北统，乃是适应各自所属的统治阶级的需要的时代产物。

第十五章　南朝诸帝与佛教

第一节　宋、齐诸帝与佛教

刘宋诸帝中，宋文帝（刘义隆）对于佛教的态度，是很有代表性的。他曾经对他的臣下们说过如下的一段话：

> 吾少不读经，比复无暇，三世因果，未辨致怀，而复不敢立异者，正以前达及卿辈时秀率皆敬信故也。范泰①、谢灵运② 每云：《六经》典文，本在济俗为治耳；必求性灵真奥，岂得不以佛经为指南耶！颜延年③ 之折《达性》，宗

① 《宋书·范泰传》："范泰，字伯伦，顺阳山阴（按：中华书局《校勘记》称：《廿二史考异》云："按《州郡志》，顺阳无山阴县。"李慈铭《宋书札记》云："山阴字有误。《晋书·范晷传》，南阳顺阳人。《南史·泰传》但作顺阳人。"）人也。祖汪，晋安北将军、徐兖二州刺史。父宁，豫章太守。泰初为太学博士。"晋世，先曾历官骠骑咨议参军、中书侍郎，"袭爵阳遂乡侯"；刘裕秉政，又历官黄门郎、御史中丞、振武将军、侍中、度支尚书、大司马左长史、右卫将军、散骑常侍、兼司空。入宋，历官金紫光禄大夫、散骑常侍、国子祭酒、侍中、左光禄大夫等，而且，一再"加位特进"。死"赠车骑将军，侍中、特进、王师如故"。

② 谢为晋、宋名士。《宋书·谢灵运传》称："谢灵运，陈郡阳夏人也。祖玄，晋车骑将军。父瑍，生而不慧，为秘书郎，蚤亡。……灵运少好学，博览群书，文章之美，江左莫逮。……袭封康乐公，食邑二千户"，相国从事中郎（以上晋世。刘裕代晋，"降公爵为侯，食邑五百户"），散骑常侍、太子左卫率、永嘉太守、秘书监、侍中等。后以不得重用，怨望、免官；最后，以"谋逆"而"弃市"于广州。死年（元嘉十年，433）四十九岁。

③ 《宋书·颜延之传》："颜延之，字延年，琅邪临沂人也。曾祖含，右光禄大夫。祖约，零陵太守。父显（按：显，《南史》作"颙"），护军司马。延之……好读书，无所不览，文章之美，冠绝当时。饮酒不护细行，年三十，犹未婚。"晋、宋两世，历官行参军、主簿、世子舍人（以上晋世），太子舍人、尚书仪曹郎、太子中舍人、正员郎、兼中书、员外常侍、始安太守、咨议参军、御史中丞、国子祭酒、司徒左长史、秘书监、光禄勋、太常、金紫光禄大夫等。死"赠散骑常侍、特进，金紫光禄大夫如故"。

少文① 之难《白黑论》，明佛法汪汪，尤为明理，并足开奖人意。若使率土之滨，皆纯此化，则吾坐致太平，夫复何事！（《弘明集》卷一一，何尚之②《答宋文帝赞扬佛教事》。《广弘明集》卷一题为《宋文帝集朝宰论佛教》，文字小异）

宋文帝向他的臣下表示：他自幼不曾读过佛经，做了皇帝之后，又"无暇"来阅读佛经，所以，诸如"三世因果"之类的教义，他也不怎么注意；但是，他之所以"不敢"倡立反佛论调者，正是由于"前达"、"时秀"都很"敬信"佛教之故。所引范、谢所云，盖系义引，并非原话。他从范、谢、颜、宗等"时秀"的谈论佛教中得到启发：深知佛教是非常有裨于他的政治的。所以，他便得出了颇为重要的结论：假使普天之下的人们都能"纯此'（纯，《广弘明集》作"敦"）教化，那我就可以"坐致太平"，从而也就不会再有什么能够使他这位皇帝陛下烦心的事了，对此，何尚之加以引申地说：

悠悠之徒，多不信法，以臣庸蔽，独秉愚勤，惧以阙薄，贻点大教。今乃更荷褒拂，非所敢当。至如前代群贤，则不负明诏矣。……陛下思洞机表，虑玄象外，钩深致远，无容近取于斯。自臣等已降，若能谨推此例，则清信之士，无乏于时，所谓人能弘道，岂虚言哉！……窃谓……百家之乡，十人持五戒，则十人淳谨矣；千室之邑，百人修十善，则百人和厚矣。传此风训，以遍宇内，编户千万，则仁人百万矣。此

① 宗炳事迹，已见本书第十二章第一节注文。

② 《宋书·何尚之传》："何尚之，字彦德，庐江灊人也。……尚之少时颇轻薄，好摴蒱；既长，折节蹈道，以操立见称。"晋、宋两世，历官临津令、征西将军（刘裕）府主簿，爵都乡侯（以上晋世），车骑咨议参军、中书侍郎、临川内史、黄门侍郎、尚书吏部郎、左卫将军、太子中庶子、侍中、游击将军、丹阳尹、祠部尚书、国子祭酒、吏部尚书、中书令、中护军、尚书右仆射、散骑常侍、左仆射、尚书令、太子詹事、司空、左光禄大夫、护军将军、"加特进"、"开府仪同三司"等。死"赠司空，侍中、中书令如故"。

举戒、善之全具者耳。若持一戒、一善悉计为数者，抑将十有二三矣。夫能行一善则去一恶，一恶既去则息一刑，一刑息于家，则万刑息于国。四百之狱，何足难措？雅颂之兴，理宜倍速！即陛下所谓坐致太平者也。……夫神道助教，有自来矣。……所以为劝戒，所以为深切……（同上）

宋文帝对于何尚之上述的这番话非常欣赏："帝悦曰：'释门有卿，亦犹孔氏之季路，所谓恶言不入于耳。'"而且，"帝自是信心乃立，始致意佛经。及见严、观诸僧，辄论道义理，时颜延之著《离识观》及《论检》，帝命严辩其同异，往复终日。帝笑曰：'公等今日，无愧支、许！"（梁《僧传》卷七《慧严传》上述宋文帝与何尚之议论佛教的一篇话，亦载于此《传》）

宋文帝所谓"若使率土之滨，皆纯此化，则吾坐致太平"，以及何尚之所谓行善、去恶、息刑的"神道助教"之谈，清楚不过地说明了封建统治阶级之所以扶植、利用佛教的目的所在。他们是想要用佛教之"神道"以帮助他们那种封建之教化，从而能使他们因之以"坐致太平"。虽然事实上佛教并不能帮助他们达到这一目的，但是他们的这种主观愿望却是非常清楚明白的。至于宋文帝提及的范、谢、颜、宗诸人论佛事，则佛教史料也都有记载，这里，不妨略作引述，以为宋文帝所说的注脚。

范泰在其《论沙门踞食表》（共三篇）[①] 里说道：

陛下体达佛理，将究其致，远心遐期，研精入微。……臣少信大法，积习善性，颇闻余论，髣髴玄宗。往者侍坐，过蒙眷诱，意猥词讷，不能有运通，此之为恨！……（《弘明集》卷一二《论沙门踞食表一》）

① 《弘明集》卷一二共载有范泰如下几篇文章：《与王司徒诸公论沙门踞食书》、《重答法师慧义等书》、《与生、观二法师书》、《论沙门踞食表三首》。

……臣事久谢，生途已尽，区区在心，唯来世而已！（同上）《表二》）

这是范泰在上宋文帝的表文里说的话。这些话使人们知道：宋文皇帝，“体达佛理”，“研精入微”；而他范泰，则“少信大法”，并期“来世”。真可谓君臣“道同”了。

范泰在《佛赞》里还有如下的赞语：

精粗事阻，始末理通，舍事就理，即朗祛蒙！惟此灵觉，匡心则崇。……眇眇远神，遥遥安如，愿言来期，免兹沦滑！（《广弘明集》卷一五）①

非常值得注意的是：范泰在这里居然提出了在中国佛教思想史上关系重大的“事”、“理”这一对逻辑范畴。“精粗事阻”，在“事”（现象），则有“精、粗”的“阻”碍；“始末理通”，在“理”（本体），则自可“通”乎“始末”。如能“舍事就理”，便可“即朗祛蒙”，智慧焕发，朗照大千。那末，什么是“理”呢？“惟此灵觉”！“灵觉”之“心”，巍巍峨峨，“崇”极而又精深。正所谓此“心同”，此“理同”，“理”——“心”体同。而“灵觉”之“心”，自然不只是“凡心”，而是“真心”！看来，范泰并不只是一个泛泛的佛教信仰者，而是对佛教有所研究、有所理解的人。而他能早在南北朝时代就提出“理”、“事”这对逻辑范畴，这在中国佛教思想史上说来，意义也是颇为重大的。

谢灵运在《佛影铭并序》里，表达了他对于佛教的见解：

群生因染，六趣牵缠。……亹亹正觉，是极是理！动不伤寂，行不乖止，晓尔长梦，贞尔沉波，以我神明，成尔灵智！……匪质匪空，莫测莫领。（广弘明集》卷一五）

---

① 《广弘明集》卷一五还有一篇范泰的《与谢侍中书》（谢侍中，即谢灵运），也是谈论有关佛教问题的。

"廓廓正觉，是极是理"，这讲的既是"真心"，也是本体。"动不伤寂，行不乖止"，这又是讲的动、静一如，行、寂不二。"正觉"无"染"，所以非有；"是极是理"，所以非空。非有、非空、成"中道"义。当然，谢灵运在这里所讲的"匪质匪空"的"中道"之义，不是《般若》——《三论》系的"缘起性空"的"中道"之义，而是"是极是理"的"神明"、"灵智"的正觉——"真心"的"中道"之义！看来，谢灵运这位名士、才人，对佛教也是有所理解的。

谢灵运在《佛赞》里还说：

惟此大觉，因心则灵，垢尽智照，数极慧明。……理阻心行，道绝形声。(同上)①

"因心"而"灵"的"大觉"，以及"阻"于"心行"的"理"与"绝"乎""形声"的"道"，原是含义相同的不同称谓，它们所表达的，依然是"真心"。值得注意的，是"垢尽智照，数极慧明"这两句话。"垢"，自然是指"烦恼"；而"数"，则是指世俗事相。断尽烦恼，本具之"智"便焕然朗照；看破世俗事相，则固有之"慧"便大放光"明"(这里，智，是指"悟理"的"根本智"；"慧"，是指"照事"的"后得智")。谢灵运不仅已看到六十卷《华严》，而且还参与了对于大本《涅槃》的改订（下详)，所以，在谢氏头脑里，具有"佛性"论以及"真如缘起"论思想，是很自然的。"大觉心灵"，"垢尽智照"，正是这种思想的反映。有"佛性"论思想，必然也就会有"顿悟"的思想。谢灵运的《辨宗论》正是表达他的"顿悟"思想之作。

同游诸道人，并业心神道，求解言外；余枕疾务寡，颇

① 在《广弘明集》卷一五里，还有谢氏的《菩萨赞》、《和范光禄祇洹像赞三首并序》、《和从弟惠连无量寿颂》以及《〈维摩诘经〉中十譬赞八首》——《聚沫泡合》、《酸》、《芭蕉》、《幻》、《梦》、《影响合》、《浮云》、《电》。

多暇日，聊伸由来之意，庶定求宗之悟。释氏之论：圣道虽远，积学能至，累尽鉴生，方应渐悟。孔氏之论：圣道既妙，虽颜殆庶，体无、鉴周，理归一极。有新论道士（按：指道生）以为："寂鉴微妙，不容阶级，积学无限，何为自绝。"今去释氏之渐悟，而取其能至；去孔氏之殆庶，而取其一极。一极异渐悟，能至非殆庶。故理之所去，虽合各取，然其离孔释矣。余谓二谈，救物之言，道家（按：即"新论道士"——道生）之唱，得意之说。敢以折中自许，窃谓新论为然。（《广弘明集》卷一八）

"窃谓新论为然"，表示谢氏是赞同道生的"顿悟"说的。因为在道生之前，佛教界都是讲究"渐悟"的，道生提出"顿悟"的观点，是前所未有的，所以是一种惊骇世俗的"新论"。谢氏在这里讲的"累尽鉴生"，也就是他在《佛赞》里讲的"垢尽智照"。"累"和"垢"，都是指"烦恼"，"累尽"也就是"垢尽"。"鉴"就是"智"，"鉴生"也就是"智照"。犹如明镜，被尘垢蒙蔽，便失去鉴照的作用；一旦去尽尘垢，便可明鉴照物。真如、佛性，也是如此。由于为"无明"等烦恼之所障蔽，固有觉慧便显现不出来，一旦断尽烦恼，便能顿然觉悟，慧光焕发，不过，谢氏虽然表示赞同道生的"顿悟"说，但他对于顿、渐的理解，却并不完全与道生相同。道生是根据"寂鉴微妙，不容阶级"的道理，来阐述其"顿悟"之说的。所谓"寂"，就是所悟之"理"，亦即真如、佛性；"鉴"，就是能悟之智。以"圣智"契悟"真如"，这种悟境，是"微妙"而不可思议的；而且，真如之理，是"一极"而不可分的，一悟便彻，所以又是"不容阶级"的，也就是没有渐次的。所以，道生的"顿悟"说，也是建基于他的"佛性"论的观点之上的。而谢氏在这里却又拉扯出了孔、释两家的不同说法：释家是主张"积学"、主张"渐悟"的。"圣道虽远，积学能至"，

这自然只能是渐进的，“任重道远”，不可蹴及；而“累尽鉴生，方应渐悟”，又表明烦恼之“累”是逐渐除“尽”的，因而“悟”也只能是“渐”的。这对道生以前的中国佛教界的通行的观点说来，自然是言之有据的。而说儒家主张“圣道既妙，虽颜殆庶，体无、鉴周，理归一极”，就颇值得商榷了。谢氏认为：儒家讲究的“圣道”，非常玄妙，虽智如颜回，也只能庶几近之。（谢在《辨宗论》里又曾说过：“但谓颜为庶几，则孔知机矣。”则知所谓“殆庶”云者，亦即“庶几”之义，犹曰“庶几其神乎”。）颜回以下，就不必说了。那末，究竟什么是儒家的“妙道”呢？是的，孔子说过“朝闻道，夕死可矣”，“士志于道”（《论语·里仁》）以及“道不行，乘桴浮于海”（《论语·公冶长》）之类的话，但这种“道”，是否就是“妙道”呢？不是的！《论语》：“子曰：参乎！吾道一以贯之。曾子曰：唯！子出，门人问曰：何谓也？曾子曰：夫子之道，忠、恕而已矣。”（《论语·里仁》）孔子说他的“道”“一以贯之”；曾参给他作了注脚：“夫子之道，忠、恕而已矣。”这也就是说，孔子的“一以贯之”的“道”，不过是“忠”与”“恕”而已。曾参是孔子的入室弟子，想来他对于他的老师所讲的“一以贯之”的“道”该不会有误解或曲解的。那末，“忠”与“恕”，都是属于伦理的道德范畴，而不是属于哲学的逻辑范畴，它们没有任何玄“妙”之处。其实，孔子也很少有用玄“妙”这类字眼来形容他的“道”的。玄“妙”之道，是道家的，而不是儒家的。“玄之又玄，众妙之门”（《老子》第一章）；“微妙玄通，深不可识”（《老子》第十五章）；“道之为物，惟恍惟惚（《老子》第二十一章’；“有物混成，先天地生；寂兮寥兮，……吾不知其名，字之曰道。……故道大，天大、地大、王亦大。……王法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子》第二十五章）。孔子有这样的“道”吗？没有。这样的“玄妙”之“道。只能是老子的，道

家的。而“体无”之说，更非儒家思想。儒家，是尚有的，决不会要人们去“体无”。只有讲究“无，名天地之始”（《老子》第一章）、“有生于无”（《老子》）第十四章）以及“天地万物皆以以无为本”（何晏《无为论》）、从而主张“本无”者，才会要人们去“体无”。所以，谢灵运支持“顿悟”说，而他所理解的“顿悟”，并不全同于道生；他要“折中”儒、释以讲“顿悟”，而他所讲的儒，实则不是儒，而是道（和玄）。而且，在传统的儒家哲学思想里，也根本不会有什么“顿悟”之说（除了程朱理学）。因为，孔子学说，是“治世”之道，而非“出世”哲学；在孔子那里，至多只能有“闻一知二”、“闻一知十”的思想；至于属于“出世”哲学的“顿悟”、“渐悟”之说，那是同孔子学说风马牛不相及的，所以，谢氏所云，不仅反映出他的思想之“杂”，而且反映出他的思想之“滥”。此外，谢灵运在其答复反对者的诘难中，还有如下一些议论：

> 道与俗反，理不相关，故因权以通之。权虽是假，旨在非假；智虽是真，能为非真。非真不伤真，本在于济物；非假不遂假，济物则反本。（《广弘明集》卷一八《辨宗论》）

“济物”是为了“反本”。这倒也是佛教思想。

> 夫累既未尽，“无”不可得；尽累之弊，始可得“无”耳。累尽则“无”，诚知符契。将除其累，要须傍教。在“有”之时，学而非悟；悟在“有”表，托学以至；但阶级教愚之谈，一悟得意之论矣。（同上）

“阶级教愚之谈，一悟得意之论”。这一结论，大体说来是对的。但“累尽”得“无”之谈，又混淆了道生的“顿悟”说同《老》、《庄》、玄学之间的根本区别。

> 夫明非渐至，信由教发，何以言之？由教而信，则有日进之功；非渐所明，则无入照之分。然向道善心起，损累出

垢伏；伏似“无”同，善似恶乖。此所务不惧，非心本无累。至夫一悟，万滞同尽耳。（同上）

“至夫一悟，万滞同尽”。这一结论，倒也是符合“顿悟”之说的。这和后世禅宗所谓“若人识得心，大地无寸土”，义正相近。但“非心本无累”之说，却又同佛教的“佛性”论思想不相一致了。按照“佛性”论思想，“佛性”是本来清净的，烦恼尘垢，只是后天才有的；犹如明镜，本来明净，灰尘是后来落上去的。所以，按照“佛性”论的说法，应该是“心本无累”；只有这样，才能“顿悟”。

在《辨宗论》里，谢灵运还有如下一些说法：

累起因心，心触成累。累恒触者心日昏，教为用者心日伏；伏累弥久，至于灭累。然灭之时，在累伏之后也。伏累、灭累，貌同实异，不可不察。灭累之体，物、我同忘，有、无壹观；伏累之状，他、己异情，空、实殊见。殊实空、异己他者，入于滞矣；壹无有、同我物者，出于照也。（《广弘明集》）卷一八）

佛教宣称：“贤位”（即尚未契悟“真如”之理的阶段）菩萨，只能“伏惑”，不能“断惑”；“圣位”（即已经开始契悟“真如”之理的阶段）菩萨，方能“断惑”。“惑”，就是“累”，就是烦恼。“伏累”就是“伏惑”，也就是把烦恼暂时压伏下去，犹如以石压草，但一旦把石头搬开，野草仍会生长起来；“伏惑”也是这种情况，功力稍懈，烦恼仍起。“灭累”就是“断惑”，也就是从根本上断除烦恼，犹如把野草连根拔掉，永不复生。谢氏在这里讲的“伏累”、“灭累”之义，大体上是合乎佛教教义的；但既有“伏累”、“灭累”之别，而且，“伏累弥久，至于灭累”，则却又是“渐”而不是“顿”了。

夫……以妙求粗，则无往不尽；以粗求妙，则莫睹其源。

无往不尽，故谓之穷理；莫睹其源，故仰之弥高。……

夫昌言贤者，尚许其贤；昌言圣者，岂得反非圣耶？日用不知百姓之迷蒙，唯佛究尽实相之崇高。今欲以崇高之相而令迷蒙所知，未之有也。（同上）

“妙”、“粗”之谈，义兼佛、儒。不过，“妙”字尚可，“粗”颇生硬。“唯佛究尽实相”云云，义出《法华》。《法华》原文为：

唯佛与佛乃能究尽诸法实相；所谓诸法如是相，如是性，如是体，如是力，如是作，如是因，如是缘，如是果，如是报，如是本末究竟等。（什译《法华》卷一《方便品》）

这就是后来天台宗人所津津乐道的所谓“十如是”的出处。《法华》原意是说：“唯佛与佛乃能究尽”的“诸法实相”，是具有十种“如是”的。从“十如是”中可以看出，这个“实相”，既是佛教彼岸世界的最高的精神实体，又是此岸世界的本原，它是既“真实”而又神妙莫测的。不过，谢氏用“崇高”的字眼来形容《法华》所讲的“实相”，却是很不贴切的。因为，佛教所谓的“实相”（其实也就是“真如”），只是一种抽象的“理性”，是只可以“契证”而不可以揣摩的；可以说它“甚深”、“微妙”、“不可思议”，如此等等，但却难说它什么“崇高”。看来，谢氏终究是一位文人，在逻辑运畴的运用上，是并不那么严格的。

夫凭“无”以伏“有”，伏久则“有”忘；伏时不能知，知则不复辨。是以坐忘、日损之谈，近出《老》、《庄》；数缘而灭，经有旧说。如此，岂累之自去，实“无”之所济。且明为晦新，功在火、日，但火、日不称功于幽暗，般若不言惠于愚蠢耳。推此而往，讵俟多云！（《答纲琳二法难·答纲公难》。纲公，即竺法纲）

开头两句，就很有问题。按照佛教（大小乘均是如此）的说法，用“有漏智”（因为尚未“证悟”“真如”之理，所以还未获得“无漏

智”）压伏（或制伏）烦恼，这就叫做“伏惑”。所以，“伏惑”（用谢的话说，叫做“伏累”），“凭”的是“有漏智”，而不是什么“无”。而且，“累”，固然是“有”，但“有”，却并不都是“累”；把“伏累”说成为“伏有”，在逻辑上就有以“特殊”概“一般”的过失。特别是，就大乘有宗说来，“有”也并不都是要“伏”的对象，例如“菩提”（佛果），也是“有”，但这种“无漏”之“有”。不仅不须要“伏”，而且还要尽量使其“增长”。至于说“伏久则‘有’忘”，也不对。前面已经讲过，“伏惑”，是“贤位”的一种修持功夫，“累”尚未断，岂能遽“忘”！以下云云，都有类似的似是而非的情况！

物有佛性，其道有归。……（《答纲琳二法难·答琳公难》。琳公，即慧琳）

谢氏终于也谈到了“佛性”。这表明，在谢灵运的头脑里，多少还有一点“佛性”论思想。

在《辨宗论》里，还有谢与王弘[①]的往返问答（王弘：《问谢永嘉》；谢：《答王卫军问并书》；王弘：《重答谢永（嘉）书》，无何新义，就不多征引了。值得注意的，是王弘将其同谢的问答书信送给道生看，道生对此，有如下答复：

究寻谢永嘉论，都无间然。有同似若妙善，不能不以为欣。檀越难旨甚要切，想寻必佳通耳。且聊试略取论意，以

① 《宋书·王弘传》：“王弘、字休元，琅邪临沂人也。曾祖导，晋丞相．祖洽，中领军。父珣，司徒。弘少好学，以清恬知名”。晋、宋两世，历官骠骑参军主簿、建威将军、大司马从事中郎、宁远将军、琅邪内史、尚书吏部郎中、豫章相、大司马右长史、吴国内史、太尉长史、左长史，彭城太守、尚书仆射、抚军将军、江州刺史（以上晋世），散骑常侍、爵华容县公——食邑二千户、卫将军、开府仪同三司、司空、进爵建安郡公，食邑千户（按：“华容县公”时，已“食邑二千户”，“进爵”为郡公，仅只“食邑千户”，当必有误：或者“增”食邑千户，或者“千”字上有脱漏）、加使持节、侍中、车骑大将军、司徒、扬州刺史、太保，……死“赠太保、中书监、给节，……侍中、录尚书、刺史如故”。王还曾弹奏过谢灵运。

伸欣悦之怀。以为苟若不知，焉能有信？然则由教而信，非不知也。但资彼之知，理在我表。资彼可以至我，庸得无功于日进？未是我知，何由有分于入照！岂不以见理于外，非复全昧；知不自中，未为能照耶？（《广弘明集》卷一八《答王卫军书》）

这等于是道生对王、谢辨难的结论，一方面，道生表示他对谢的论点“都无间然”，表示完全赞同；而同时，他实际上又对谢的论点作了某些“补充”和“订正”。不过，道生提出“信必由知”、“知而后信”（“苟若不知，焉能有信？由教而信，非不知也。”）的命题，如就佛教的“通义”说来，却未必是确切的。因为，佛教的“通义”是：信、解、行、证。这就是说，佛教学人，须要经历这么四个过程，四个阶段：首先，是对佛教要产生信仰；其次，基于这种信仰，再去研习佛教教义，从而对佛教教义有所理解；再次，基于已有理解，“如法”修行；最后，由修行而所证悟。所以，同道生的命题恰恰相反：不是“信必由知”，而是“知必由信”；不是“知而后信”，而是“信而后知”。所谓“知”，就是“智”、“慧”。佛教把“慧”分为三种：闻所成慧，思所成慧，修所成慧；亦即闻、思、修“三慧”。闻，就是听闻经教，必先“信教”，才会去“闻教”；思，就是思惟义理；修，则是依法修行。上面讲的“伏累”，便是“思慧”的作用；“灭累”（佛教通常的提法是“断惑”），则是“修慧”的作用。所以，说“苟若不知，焉能有信”云云，实在是颠倒了“信”与“知”关系。至于说到“资彼可以至我，庸得无功于日进”？则又表明了：道生的“顿悟”说，也只是就“理”而言的；至于“事修”，还须“日进”，则又渐进的了。这也就是说：“理”可“顿悟”，“事”须“渐修”。于此可见，道生（以及灵运）的“顿悟”，思想，还是有所局限的；因为，他所谓的“顿”，只限于“理悟”；至于“事修”，则仍是只能“渐”而不

能“顿”的，这倒是佛教一般的“顿悟”说者的共同见解，道生、灵运，也是如此（尽管道生是中国佛教思想史上“顿悟”说的首倡者）。只有到了唐代慧能创建了禅宗之后，才把“顿悟”思想推向了一个前所未有的高峰。慧能的“顿悟”思想，并不限于“理悟”，它是熔悟、修于一炉，寓修于悟，悟中有修的。所谓“明心见性”，”见性成佛”，就是反映的这种思想，“明心见性”，就是“悟”，“见性”就能“成佛”，表明“悟”的过程就是“修”的过程；“悟”彻底了，也就“修”到家了。它不再把“悟”、“修”分做两截，而是“悟”中有“修”，“悟”就是“修”。慧能的禅宗之所以被称为“顿门”，就是因此。而“顿悟”说的首倡者道生，看来还没有到这种程度。慧能的禅宗出现以后，谈“顿悟”者必称慧能而很少再有及于道生者，大概也就是由于这种原因吧！

宋文帝所谓“颜延年之折《达性》”，乃是指颜延之同何承天[①]的一场辩论。何承天著《达性论》，旨在阐明儒家思想以反对佛家的“众生”论和“轮回”说。何《论》称：

> 夫两仪既位，帝王参之，宇中莫尊焉，天以阴阳分，地以刚柔用，人以仁义立。人非天地不生，天地非人不灵，三才同体，相须而成者也。故能禀气清和，神明特达，情综古今，智周万物。妙思穷幽赜，制作侔造化，归仁与能，是为君长；抚养黎元，助天宣德，日月淑清，四灵来格，祥风协律，玉烛扬辉，九谷刍豢，陆产生育，……文以礼度，娱以八音，庶物殖生，罔不备设。夫民用俭则易足，易足则力有余，力有余则志清泰，乐治之心于是生焉。事简则不扰，不

① 《宋书·何承天传》：“何承天，东海郯人也。……承天幼渐训义，儒、史百家，莫不该览。”于晋，历官辅国府参军、抚军行参军、征虏参军、西中郎中军参军、钱唐令、尚书祠部郎；入宋，历官南台治书侍御史、咨议参军、右军录事、尚书殿中郎、兼左丞、衡阳内史、著作佐郎、太子率更令、御史中丞等。

扰则神明灵，神明灵则谋虑审，济治之务于是成焉，故天地以俭素训民，乾坤以易简示人，所以训示殷勤若此之笃也。安得与夫飞沉蠉蠕并为众生哉！……至于生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，四时代换，奚有于更受形哉？……三后在天，言精灵之升遐也。若乃内嗜欲，外惮权教，虑深方生，施而望报，在昔先师未之或言。……（《弘明集》卷四）①

针对何的这种论点，颜延之著《释达性论》说：

前得所论，深见弘虑，崇致人道，黜远生类，物有明微，事不愆义，维情辅教，足使异门扫轨。……然总庶类，同号众生，亦含识之名，岂上哲之谥。然则议三才者，无取于氓隶，言众生者，亦何滥于圣智。虽情在序别，自不患乱伦。……且大德曰生，有万（按："有万"犹言"万有"）之所同，同于所方，万岂得生之可异；不异之生，宜其为众。得众品之中，愚慧群差：人则役物以为养，物则见役以养人；虽始或因顺，终至裁残，庶端萌起，情嗜不禁，生害繁惨，天理郁灭。皇圣哀其若此，而不能顿夺所滞，故设候物之教，谨顺时之经，将以开仁育识，反渐息泰耳。与道为心者，或不刑此而止。又知大制生死，同之荣落，类诸区有，诚亦宜然。然神理存没，倘异于枯荄变谢，就同草木，便当烟尽，而复云"三后升遐，精灵在天"。若精灵必在，果异于草木，则受形之论，无乃更资来说，将由三后粹善、报在生天耶？欲毁后生，反立升遐，当毁更立，固知非力所除。若徒有精灵，尚无体状，未知在天，当何凭以主？吾怯于庭断，故务求依仿，而进退思索，未获所安。凡气数之内，无不感对，施报之道，

① 《广弘明集》卷一八里，还有一篇何承天的《报应问》，乃系批评佛家"报应"之说者。

必然之符；言其必符，何猜有望！故遗惠者无要，在功者有期。期存未善，去惠乃至，人有贤否，则意有公私。不可见物或期报，因谓树德皆要。（同上）①

颜氏之意："然总庶类，同号众生。"所以人类之外，应有"众生"。"凡气数之内，无不感对，施报之道，必然之符。"所以此生之外，应有"来生"，应再"受形"，应有"轮回"（这其实也就是神不灭的思想）。宋文帝称颜氏之"释"为"折《达性》"，且谓"明佛法汪汪，尤为名理"。表示他是赞同颜的观点的。

宋文帝所谓"宗少文之难《白黑论》"，乃是指宗炳关于《白黑论》的诘难。原来，当时有一僧人，名慧琳，此人颇不简单。《宋书》（卷九七）、《南史》（卷七八）、梁《僧传》（卷七《道渊传》），都有关于他的记载。《宋书》称：

慧琳者，秦郡秦县人，姓刘氏。少出家，住（建业）冶城寺。有才章，兼外内之学，为庐陵王义真所知②。尝著《均善论》，……《论》行于世。时僧谓其贬黜释氏，欲加摈斥。太祖（按：即宋文帝）见《论》赏之。元嘉中，遂参权要，朝廷大事，皆与议焉。宾客辐凑，门车常有数十两；四方赠赂相系，势倾一时。注《孝经》及《庄子·逍遥篇》，文、论传于世。

《南史》称：

慧琳者，秦郡秦县人，姓刘氏。少出家，住冶城寺。有

① 此外尚有：何承天的《答颜永嘉》、《重答颜永嘉》；颜延之的《重释何衡阳》、《又释何衡阳》（此篇最长，包括十六《答》）。《弘明集》卷四的一整卷，全载何、颜的往反问答。避免繁复，不多征引。

② 《宋书·武三王·庐陵孝献王义真传》记载："义真（按：系武帝刘裕之次子、文帝义隆之次兄）聪明爱文义，而轻动无德业。与陈郡谢灵运、琅邪颜延之、慧琳道人并周旋异常，云得志之日，以灵运、延之为宰相，慧琳为西豫州都督。"可见刘义真对慧琳的"所知"之深。

才章，兼内外之学，为庐陵王义真所知。尝著《均善论》，颇贬裁佛法，……《论》行于世。旧僧谓其败黜释氏，欲加摈斥。文帝见《论》赏之。元嘉中，遂参权要，朝廷大事，皆与议焉。宾客辐凑，门车常有数十两，四方赠赂相系，势倾一时。方筵七八，座上恒满。琳着高屐，披貂裘，置通呈书佐，权侔宰辅。会稽孔觊[1]尝诣之，遇宾客填咽，暄凉而已。觊慨然曰"遂有黑衣宰相，可谓冠屣失所矣！"注《孝经》及《庄子·逍遥篇》，文、论传于世。

梁《僧传·道渊传》附载：

渊弟子慧琳，本姓刘，秦郡人。善诸经及《庄》、《老》，俳谐好语笑，长于制作，故集有十卷。而为性傲诞，颇自矜伐。渊尝诣傅亮[2]，琳先在坐，及渊至，琳不为致礼，渊怒之，彰于颜色。亮遂罚琳，杖二十！宋世祖（按：即孝武帝）雅重琳，引见常升独榻。颜延之每以致讥，帝辄不悦。后著《白黑论》，乖于佛理。衡阳太守[3]何承天，与琳比狎，雅相击扬，著《达性论》，并拘滞一方，诋呵释教。颜延之及宗炳，难驳二论，各万余言。琳既自毁其法，被斥交州。……

《宋书》、《南史》都谓"旧僧……欲加摈斥"，而为文帝所庇护；文

---

① 《宋书·孔觊传》："孔觊，字思远，会稽山阴人，……觊少骨梗有风力，以是非为己任。口吃，好读书，早知名。"官至司徒左长史、侍中、辅国将军。后叛逆，事败，被杀，死年五十一。

② 《宋书·傅亮传》："傅亮，字季友，北地灵州人也。……亮博涉经史，尤善文词。"乃刘裕代晋的主谋者。于晋世，历官建威参军、中军行参军、秘书郎、员外散骑侍郎、记室参军、领军司马、散骑侍郎、太尉从事中郎、侍中、世子中庶子、中书令；刘裕即位，"以佐命功，封建城县公，食邑二千户。入直中书省，专典诏命。以亮任总国权，听于省见客。神虎门外，每旦车常数百辆"。又历官尚书仆射、中书令、中书监、尚书令、护军将军、散骑常侍、左光禄大夫、开府仪同三司："又进爵始兴郡公、食邑四千户"。元嘉三年（426），"伏诛，时年五十三"。

③ 据《宋书·何承天传》记载："承天为性刚愎，不能屈意朝右，颇以所长侮同列，不为仆射殷景仁所平，出为衡阳内史。"

帝之后，慧琳且又为孝武所“雅重”。所以，《僧传》所谓“被斥交州”，可能不实。

从上述记载中，清楚看到：慧琳其人，不仅是一个交结权贵者①，而且是一个干预朝政的势力之徒，以致被人们讥称为“黑衣宰相”。慧琳所著《均善论》，亦即《白黑论》，在当时曾经引起了一场不小的争论。身为僧人，著《论》非佛，这在历史上确是罕见的。不过，从《论》文的内容看来，慧琳对于佛教确有误解，甚至曲解，但如果说他就是“贬黜释氏”，却也不尽然。这了让人们知道慧琳《论》文的全貌（同时也是因为佛教史书鲜有全文收载这篇论文的），兹姑录之，以备参考：

有白学先生，以为中国圣人，经纶百世，其德弘矣；智周万变，天人之理尽矣；道无隐旨，教罔遗筌，聪睿迪哲，何负于殊论哉？

有黑学道士②陋之，谓不照幽冥之途，弗及来生之化，虽尚虚心，未能虚事，不逮西域之深也。

于是，白学访其所以不逮云尔。

白曰：“释氏所论之空，与老氏所言之空，无同异乎？”

黑曰：“异。释氏即物为空，空、物为一。老氏有、无两

---

① 《宋书·谢弘微传》（按：谢为“陈郡阳夏人”。于晋，官至员外散骑、镇西咨议参军；于宋，历官黄门侍郎、尚书吏部郎、右卫将军、侍中、太子右卫率。死〔年四十二〕后追赠太常）里，还有一段关于慧琳的如下记载：“弘微蔬食积时，哀戚过礼（按：指弘微守兄曜之丧），服虽除，犹不啖鱼肉。沙门释慧琳诣弘微，弘微与之共食，犹独蔬素。慧琳曰：‘檀越素既多疾，顷者肌色微损，即吉之后，犹未复膳，若以无益伤生，岂所望于得理！’弘微曰：‘衣冠之变，礼不可逾；在心之哀，实未能已！’遂废食感咽，歔欷不自胜。弘微少孤，事兄如父。”弘微守兄之丧，“不啖鱼肉”，而慧琳却劝谢茹荤，且讲出一番道理，于此足见慧琳之所尚。

② 慧琳所谓的“白学先生”，显然是指儒者；而他所谓的“黑学道士”，则是指僧人而言。因为，当时僧人，一般都是着青色衣服；而印度习俗，居家俗人，一般都着白色衣服，所以佛经中称居家的佛教信徒为“白衣”。慧琳称儒者为“白学先生”，即借此义。

行，空、有为异。安得同乎？”

白曰：“释氏空物，物信空邪？”

黑曰：“然。空又空，不翅于空矣。”

白曰：“三仪灵长于宇宙，万品盈生于天地，孰是空哉？”

黑曰：“空其自性之有，不害因假之体也。今构群材以成大厦，罔专寝之实；积一豪以致合抱，无檀木之体。有生莫俄顷之留，泰山蔑累息之固，兴灭无常，因缘无主，所空在于性理，所难据于事用，吾以为误矣！”

白曰：“所言实相，空者其如是乎？”

黑曰：“然。”

白曰：“浮变之理，交于目前，视听者之所同了邪？解之以登道场，重之以轻异学，诚未见其渊深。”

黑曰：“斯理若近，求之实远。夫情之所重者虚，事之可重者实。今虚其真实，离其浮伪，爱欲之惑，不得不去。爱去而道场不登者，吾不知所以相晓也。”

白曰：“今析豪空树，无伤（按：《宋书》载文，“伤字空缺，今据《弘明集》卷三宗炳引文补）垂荫之茂；离材虚室，不损轮奂之美。明无常，增其惕荫之情；陈苦（按：苦，《宋书》误作“若”）偏，笃其竞辰之虑。（按：“明无常”至“陈苦偏”，《弘明集》卷三宗炳引文作：“明无常，增渴荫之情；陈苦伪，笃竞辰之虑。”）贝锦以繁采发辉（按：辉，宗炳引文作“华”），和羹以盐梅致旨，齐侯追爽鸠之乐，燕王无延年之术，恐和合之辩，危旋之教，正是恋其嗜好之欲，无以倾其爱竞之惑也。”

黑曰：“斯固理绝于诸华，坟素莫之及也。”

白曰：“山高累卑之辞，川树积小之咏，舟壑火传之谈，坚白唐肆之论，盖盈于中国矣，非理之奥，故不举以为教本

耳。子固以遗情遗累，虚心为道，而据事剖析者，更由指掌之间乎？”

黑曰：“周、孔为教，正及一世，不见来生无穷之缘，积善不过子孙之庆，累恶不过余殃之罚，报效止于荣禄，诛责极于穷贱，视听之外，冥然不知，良可悲矣！释迦关无穷之业，拔重关之险。陶方寸之虑，宇宙不足盈其明；设一慈之教，群生不足胜其化。叙地狱，则民惧其罪；敷天堂，则物欢其福。指泥洹以长归，乘法身以遐览，神变无不周，灵泽靡不覃，先觉翻翔于上世，后悟腾骧而不绍，坎井之局，何以识大方之家乎？”

白曰：“固能大其言矣！今效神光，无径尺寸之明；验灵变，罔纤介之异（按：异，宗炳引文作“实”）。勤诚者，不睹善救之貌；笃学者，弗克陵虚之实。徒称无量之寿，孰见期颐之叟；咨嗟金刚之固，安觐不朽之质？苟于事不符，宜寻立言之指，遗其所寄之说也。且要天堂以就善，曷若服义蹈道；惧地狱以敕身，孰与从理以端心？礼拜以求免罪，不由祗（按：祗，宗炳引文作“恭”）肃之意；施一以徼百倍，弗乘无吝之情。美泥洹之乐，生耽逸之虑，赞法身之妙，肇好奇之心，近欲未弭，远利又兴，虽言菩萨无欲，群生固以有欲矣。甫救交敝之氓，永开利竞之俗，澄神反道，其可得乎！”

黑曰：“不然。若不示以来生之欲，何以权其当生之滞。物情不能顿至，故积渐以诱之，夺此俄顷，要彼无穷；若弗勤春稼，秋穗何期！端坐井底而息意庶虑者，长沦于九泉之下矣。”

白曰：“异哉！何所务之乖也。道在无欲，而以有欲要之，北行求郢，西征索越，方长迷于幽都，永谬滞于昧谷，辽辽

闽、楚，其可见乎？所谓积渐者，日损之谓也。当先遗其所轻，然后忘其所重，使利欲日去，淳白自生耳。岂得以少要多，以粗易妙，俯仰之间，非利不动，利之所荡，其有极哉。乃丹青眩媚彩之目，土木夸好壮之心，兴糜费之道，单九服之财，树无用之事，割群生之急，致营造之计，成私树之权，务劝化之业，结师党之势，苦节以要厉精之誉，护法以展陵竞之情（按："展陵竞之情"，宗炳引文作"肆陵竞之志"），悲矣！夫道其安寄乎？是以周、孔敦俗，弗关视听之外；老、庄陶风，谨守性分而已。"

黑曰："三游本于仁义，盗跖资于五善，圣迹之敝，岂有内外。且黄、老之家，符章之伪，水祝之诬，不可胜论。子安于彼，骇于此，玩于浊水，违于清渊耳。"

白曰："有迹不能不敝，有术不能无伪，此乃圣人所以桎梏也。今所惜在作法于贪，遂以成俗，不正其敝，反以为高耳。至若淫妄之徒，世自近鄙，源流蔑然，固不足论。"

黑曰："释氏之教，专救夷俗，便无取于诸华邪？"

白曰："曷为其然。为则开端，宜怀属绪，爱物去杀，尚施周人，息心遗荣华之愿，大士布兼济之念，仁义玄一者，何以尚之。惜乎幽旨不亮，末流为累耳。"

黑曰："子之论善殆同矣，便事尽于生乎？"

白曰："幽冥之理，固不极（按：极，宗炳引文作"尽"）于人事矣。周、孔疑而不辨，释迦辨而不实，将宜废其显晦之迹，存其所要之旨。请尝言之：夫道之以仁义者，服理以从化；帅之以劝戒者，循利而迁善。故甘辞兴于有欲，而灭于悟理；淡说行于天解，而息于贪伪。是以示来生者，蔽亏于道、释不得已；杜幽暗者，冥符于姬、孔闭其兑。由斯论之，言之者未必远，知之者未必得，不知者未必失，但知六

度与五教并行，信顺与慈悲齐立耳。殊途而同归者，不得守其发轮之辙也。”

这就是收载于《宋书》卷九七里的《均善论》（《白黑论》）的全文。我们之所以不惮烦琐地备录全文，乃是因为，“白黑”论之争，在南北朝时，一度曾差不多同“夷夏之辨”和“神灭神不灭”的争论一样，轰动一时，而在以往佛教文献里，却又很难看到慧琳论文的全文，所以人们对于慧琳在他的文章里究竟都讲了一些什么刺激了当时佛教界的东西，大都是不甚了了的。现在，录出全文，使我们看到：原来，论文的开头，讲了一番“空”义（从“释氏即物为空”以及“空其自性之有，不害因假之体”的话看来，慧琳对于“缘起性空”之义的理解，大体还是正确的），这算是涉及到了佛教的哲学思想了。而以下的几乎是整篇文章，除了一些关于“空”义的辩驳之外，无非是杂陈儒家的义利之辨与夫佛家的因果报应之谈，并无什么理论意义。最后，则由“白学先生”作出结论：“六度与五教（按：当即五常）并行，信顺与慈悲齐立”；因而，佛与儒原是“殊途而同归”的。这一结论，不仅在当时，而且在其以前（汉末以来）和以后（历隋、唐一直到明、清），也都是为大多数的佛、儒两家的学者们所共同赞成的，引起当时佛教界的反感的，决不在此。当然，在文章的结构上，多少也有些问题。本来，“黑学道士”，是作为佛教的发言人而处于“主讲”地位的，可是，经过一番辩论之后，慧琳的笔锋一转：“黑曰：‘释氏之教，专救夷俗，便无取于诸华邪?’”于是，“白学先生”不仅一变而成了“主讲”者，而且竟然还成了佛教的辩护者！这些，可能也是招致佛教界不满的原因之一吧！

宋文帝对于这篇文章，一方面，“见论赏之”，庇护慧琳；另方面，却又认为：“宗炳难《白黑论》，明佛法汪汪，尤为名理。”并且认为：宗炳的“难《白黑》”和颜延之的“折《达性》”，“并

足开奖人意”。可以说是采取了两面讨好的态度

何承天把慧琳的这篇文章寄给了宗炳，并附了一封信，说：

……冶城慧琳道人，作《白黑论》，乃为众僧所排摈，赖蒙值明主善救，得免波罗夷耳[①]。既作比丘，乃不应明此，白徒亦何为不言。足下试寻二家谁为长者？吾甚昧然，望有以佳语。（《弘明集》卷三《与宗居士书》）

这大概也就是梁《僧传》所谓“衡阳太守何承天，与琳比狎，雅相击扬”的表现之一吧！何的这封信，颇带奚落意味。宗炳对此，自然不能默然置之。宗炳在《答何衡阳书》里，根据自己的见解，对《白黑论》作了批驳。且举几段，以资参考：

所送琳道人《白黑论》，辞清致美，但吾暗于照理，犹未达其意。既云“幽冥之理，不尽于人事，周、孔疑而不辨，释氏辨而不实”，然则人事之表，幽暗之理，为取廓然唯空，为犹有神明耶？若廓然唯空，众圣、庄、老，何故皆云有神！若有神明，复何以断其不实如佛言。今相与共在常人之域，料度近事，犹多差错，以陷患祸；……近事之中，都未见有常得而无丧者，何以决断天地之外，亿劫之表，冥冥之中，必谓所辨不实耶？……心之所感，崩城、陨霜，白虹贯日，……况今以至明之智，至精之志，专诚妙彻，感以受身，更生于七宝之土，何为不可实哉！（《弘明集》卷三。下同）

宗炳之驳，并不是按照《白黑论》原文的顺序，而是变更次序，另作段落的。在这一段里，宗炳的意思，主要论证两点：其一，“幽暗”之中，不是“廓然唯空”，而是还有“神明”的。论据呢？“众圣、庄、老”，“皆云有神”。对方本来怀疑“释氏辨而不实”，

① “波罗夷”，意译为“弃”。比丘的“四根本戒”（不淫、不盗、不杀、不妄语），称为“四波罗夷”，犹如“死罪”。犯者，即被开除僧籍，永被“弃”舍，如犯“死罪”者，再不能复活。何承天在这里如此说，多少带有讽刺语调。

现在却反而以“等而下之”的“众圣”（这里，自然是指佛家的“众圣”）和“庄、老”（于此可见，宗炳是把佛与老、庄等量齐观的）所说的话作为论据以反驳对方，则其论据之不足据，论点之无力，也就是不言而喻的了。其二，因为“冥冥之中”确有“神明”，所以，“释氏”之“辨”，不是“不实”而是确“实”的。可是，据以论证的前提（冥中有“神”）已难成立，因之而得出的结论（佛“辨”非虚）自然也是站不住脚的。顺便指出：宗炳在这里争论的“画外音”，仍是“神不灭”论，所以才有“感以受身，更生于七宝之土”的说法。

> 又云：“析毫空树，无伤垂荫之茂；离材虚室，无损轮奂之美。”“贝锦以繁采发华，和羹以盐梅致旨。”以塞本无之教，又不然矣。佛经所谓本无者，非谓众缘和合者皆空也。垂荫、轮奂，处物自可有耳，故谓之有谛；性本无矣，故谓之无谛。吾虽不悉佛理，谓此唱居然甚矣！自古千变万化之有，俄然皆已空矣；当其盛有之时，岂不常有也；必空之实，故俄而得以空耶？……

这里，宗炳说的有点文不对题。对方说的是：“析毫空树，无伤垂荫之茂；离材虚室，无损轮奂之美。”意思是说：尽管把“树”“析毫”而至于“空”，但仍“无伤”其“垂荫之茂”；“离材”而使“室虚”，也仍“无损”于“轮奂之美”。这分明是说“空”不碍于“有”。对方的错误是：树“性”本“空”，并非“析毫”方空；室“性”自“虚”，并非“离材”方“虚”。对方把大乘空宗的“缘起性空”之义，误解为近乎小乘的析破空。这是对方的错误所在。而宗炳却以“本无”云云来批驳对方，显然是文不对题的。而且，“本无”一词，也是出自对于“性空”的误解。尤其是宗炳还说：万化之有，俄然而空。则也是把“性空”之“空”误解（甚至曲解）为灭无。因为，万化之有，当体性空，无须“俄

然”；“俄然”而后方“空”，则“俄然”之前，岂非“不空”（实有）！可见，宗炳也还未能正确地理解“性空”教义。以误解对误解，彼此彼此。

> 又以“效神光，无径寸之明，验灵变，无纤芥之实”；“徒称无量之寿，孰见期颐之叟”。诸若此类，皆谓于事不符。夫“神光”、“灵变”，及“无量之寿”，皆由诚信幽奇，故将生乎佛土，亲映光明，其寿无量耳。今没于邪见，慢诞灵化，理固天隔，当何由睹其事之符乎？夫心不贪欲，为十善之本，故能俯绝地狱，仰生天堂，即亦“服义蹈道”、“（从）理端心”者矣。①

“皆由诚信幽奇”云云，简直就是土地庙前的匾额上写的“诚则灵”的调子。由于“诚信”，就能感得“神光”、“灵变”以及“无量之寿”等等“幽奇”之事；而你们这些“没于邪见”、“慢诞灵化”的“白学先生”，既然毫无“诚信”，自然也就无法看到那“神奇”之事了！末了，却又回到了对方“曷若服义而蹈道”、“孰与从理以端心”的诘难上面：不起“贪心”，勤修“十善”，便能“俯绝地狱”，“仰生天堂”，这也就是你们“白学先生”所讲的“服义蹈道”、“从理端心”！居然把对方批驳自己的论点，转变成了反驳对方的论据！实在是有些滑稽。宗炳理论上的贫乏，于此也就可以想见！

从上述引文中，当可概见宗炳驳难的一斑，特别须要指出的是：宗炳所尽力批驳的，统统是“白学先生”的观点，没有一项是“黑学道士”的。而慧琳的假设“白学先生”与“黑学道士”，

---

① 《弘明集》卷三里，除了何承天的《与宗居士书》和宗炳的《答何衡阳书》之外，还有何承天的再《答宗居士书释《均善难》》、三《答宗居书》和宗炳的再《答何衡阳书》。僧祐把它们总题为《难白黑论》。为避繁冗，不再多引。

原是以“白学”作为儒家的代表来诘难佛教的；“黑学”则是佛教义学出而为佛教作辩护的。慧琳的用意是明显的：“黑学”，便是他的自况。现在，宗炳不是以“黑学”的观点作为批驳的对象，却去尽力批驳“白学先生”，则宗炳与之论战的，是儒者而不是慧琳。因此，从与慧琳论战这一意义上说来，宗炳之论，也是文不对题的。

宗炳在其《答何衡阳书》的末尾，还说到：“吾故罄其愚思，制《明佛论》，以自献所怀。始成，已令人书写，不及此信，晚更遣信可闻，当付往也。”说明宗炳在《难白黑论》之外，还有一篇《明佛论》。宗炳还特别指明：《明佛论》，“一名《神不灭论》”（载《弘明集》卷二）。则这篇论文，主要是讲“神不灭”的。因此，将于下文叙述“神灭与神不灭之争”时，再涉及此文，这里且从略。

上述范、谢、颜、宗这四位“时秀”关于佛教的议论，都是宋文帝因而“不敢立异”，从而对佛教深感兴趣、且欲因之以“坐致太平”者。故于叙述宋文帝同佛教的关系时并兼及之，虽嫌泛远，固亦必要。

在刘宋诸帝中，除文帝这位主要的皇帝之外，孝武帝（刘骏，文帝第三子），也同佛教有些关系。孝武帝一方面“制沙门致敬人主”（《宋书·孝武帝纪》：大明六年九月），并要“沙汰沙门”①；另一方面，又“设斋”供僧②；释氏之学，见重都下。尤其是，大明中（457—464），“诸寺尼出入宫掖。交关妃、后”（《南史·夷貊上》），以致使得孝武帝要“沙汰沙门”之“制竟不能行”（同

① 《南史·夷貊上》记载：“孝武大明二年，有县标道人与羌人高阇谋反。上因是下诏：所在精加沙汰；后有违犯，严其诛坐。于是设诸条禁，自非戒行精苦，并使还俗”。

② 同上书：“孝武大明四年，于中兴寺设斋。有一异僧，众莫之识，问名，答言名明慧，从天安寺来。忽然不见。天下无此寺名，乃改中兴曰天安寺。”

上)①。皇帝之制，竟受阻于尼僧，则孝武同佛教的关系，也不可谓不深了。

宋明帝（刘彧，文帝第十一子）对于佛教，也颇感兴趣。“泰始（465—471）之初，庄严大集，简阅义士上首千人，敕亮与（昙）斌递为法主，当时宗匠，无与竞焉。”（梁《僧传》卷八《慧亮传》）并敕令僧瑾“为天下僧主，给法伎一部。亲信二十人，月给三万，冬夏四赐，并车舆、吏力。凡诸外镇，皆敕与瑾辞；四方献奉，并问僧正得未”（同上《僧瑾传》）。道猛“开讲《成实》。序题之日，帝亲临幸，公卿皆集；四远学宾，负袠齐至。……帝称善久之，因有诏曰：‘猛法师风道多济，朕素宾友。可月给钱三万，令史四人，白簿吏二十人，车及步辇各一乘。乘辇至客省。’”（同上《道猛传》）可见明帝之于佛教、僧侣，是多么的殷勤备至！

此外，宋文、孝武、明帝父子、兄弟三人，还纷纷修建佛寺。例如，文帝为了报答父恩，于秦淮岸边修建“报恩寺”；为了安置译师求那跋陀罗，于丹阳郡修建“天竺寺”（上述宋文帝建寺事，详见《南朝寺考》卷三），等等。“孝武宠姬殷贵妃薨，为了立寺；贵妃子子鸾，封新安王，故以新安为寺号。”（《南史·夷貊上》）殷氏死后，“四月八日，建斋并灌佛，僚佐倏者，多至一万，少不减五千。融独注倏百钱。帝不悦，曰：‘融殊贫，当序以佳禄。’出为封溪令”（《南史·张邵传》附《张融》）。因倏献钱少，而怒贬臣下（按：张融由新安王〔子鸾〕的“行参军”“出为封溪令”，实为贬黜），孝武于佛也太“虔诚”（虽然实则是为了他已经死去了的宠妃）了！明帝即位后，将其为“湘东王”时所居府第，改建为“湘宫寺”。“以庄严寺刹七层（按：大庄严寺，孝武时建），欲起十层以胜之而不能，乃各立五层。又将彭城寺铜像及文帝所造

① 同上书：“……而诸寺尼出入宫掖，交关妃、后，此制竟不能行。”

金薄圆光，移入此寺。……自以为莫大功德矣。”（《南朝寺考》卷三）关于宋明帝修建湘宫寺事，《南史·虞愿传》里，也有如下记载：“帝以故宅起湘宫寺，费极奢侈。以孝武庄严刹七层，帝欲起十层，不可立，分为两刹，各五层。新安太守巢尚之罢郡还，见帝，曰：‘卿至湘宫寺未？我起此寺是大功德。’愿（按：时为“通直散骑侍郎”——明帝为“湘东王”时，愿曾为“常侍”）在侧，曰：‘陛下起此寺，皆是百姓卖儿贴妇钱，佛若有知，当悲哭哀愍；罪高佛图，有何功德！’……帝大怒，使人驱曳下殿，……”虞愿可谓耿直之士。前废帝“毁废新安寺”，“明帝定乱，下令修复”（《南史·夷貊上》）。梁《僧传》卷七《道猛传》里，还有如下记载：“释道猛，本西凉州人。……元嘉二十六年，东游京师，止于东安寺，……宋太宗为湘东王时，深相崇荐；及登祚，倍加礼接，赐钱三十万，以供资待。泰始之初，帝创寺于建阳门外，敕猛为纲领。帝曰：‘夫人能弘道，道藉人弘。今得法师，非直道益苍生，亦有光于世望，可目寺为兴皇。’由是成号。”如此等等，姑不备举。

齐诸帝中，高帝萧道成，少年时代，曾受学于雷次宗。据《南齐书·高帝纪上》的记载：“儒士雷次宗，立学于鸡笼山。太祖年十三（按：萧道成生于宋文帝元嘉四年，427），受业，治《礼》及《左氏春秋》。”（《南史·齐纪·高帝纪》同）按雷次宗后来隐居庐山，与慧远等人同修“净业”。则其讲学时，当必也会及于佛家思想，所以，齐高代宋后，对于佛教僧侣，也颇致敬意。梁《僧传》卷八《僧远传》记载：“齐太祖将升位，入山寻远，远固辞老疾，足不垂床。太祖躬自降礼，咨访委悉。及登禅，复銮驾临幸。”还令道盛“代昙度为僧主”（梁《僧传》卷八《道盛传》）。足见他对佛教事务的关心。

武帝（萧赜，高帝长子）临死，在其《遗诏》里，规定："自今，公私皆不得出家为道，及起立塔寺；以宅为精舍，并严断之。唯年六十，必有道心，听朝贤选序，……"而同时，却又要求："显阳殿玉像诸佛及供养，具如别牒，可尽心礼拜供养之；应有功德事，可专在中。"（《南齐书·武帝纪》。《南史·齐纪·武帝纪》同）堂堂一代皇帝，在其弥留之际的《遗诏》中，居然还要嘱咐其子孙要"尽心礼拜供养""玉像诸佛"以及"应有功德事"宜，其信佛之殷，当可想见。梁《僧传》卷八《僧柔传》里，还有如下记载："齐太祖创业之始，及世祖袭图之日，皆建立招提，傍求义士。以柔耆素有闻，故征书岁及。"建寺、延僧，父作、子继，高、武二帝，均可谓于佛教殷勤之至了。

谈到萧齐皇帝同佛教的关系时，不能不兼及竟陵王萧子良。

萧子良，武帝次子。武帝即位，封竟陵王。官至侍中、尚书令、中书监、司徒、太傅。死（时年三十五）后，明帝诏称："……故使持节，都督扬州诸军事、中书监、太傅、领司徒、扬州刺史、竟陵王、新除督南徐州，体睿履正，神鉴渊邈，道冠民宗，具瞻允集。肇自弱龄，孝友光备；爰及赞契，协升景业。……寄重先顾，任均负图。……宜崇嘉制，式弘风烈。可追崇假黄钺、侍中、都督中外诸军事、太宰、领大将军，扬州牧，绿缛绶，备九服锡命之礼。使持节、中书监、王如故。……"（《南齐书·武十七王·竟陵文宣王子良传》）真可谓"位极人臣"了。这样一位亲王贵族，却于佛教"敬信尤笃。数于邸园营斋戒，大集朝臣、众僧；至于赋食、行水，或躬亲其事。世颇以为失宰相体"（同上）。"招致名僧，讲语（按：语，《南史》作"论"）佛法，造经呗新声。道俗之盛，江左未有也。"（同上）武帝病，"子良启进沙门于殿户前诵经。世祖为感梦见优昙钵华，子良按佛经宣旨，使御府以铜为华，插御床四角"（同上）。他自号"净住子"，"是以净住命氏，启入

道之门”（《祐录》卷一二《齐太宰竟陵文宣王〈法集录〉序》）。他著作《净住子净行法门》①，宣称：“九十六种道，而佛道为最上胜者，……是知有名无德者外道也，有德有名者佛道也。”（《广弘明集》卷二七《净住子净行法门·皇觉辨德门第一》“如来……行则大千震动，众魔慑伏；住则洞达诸定，外道归化；坐则演示《方等》，释、梵咨仰；卧则开一实道，三乘禀德；言则三途之苦，笑则四生受乐。闻声者证道，见形者解脱。当此之时，岂不胜哉！”（同上《开物归信门第二》）“在家罪重，出家罪轻。……大教胜远，尊之者责重；法律精微，信之者望深。”（同上《出家顺善门第九》）② 如此等等，“多是劝戒”之谈。别人恭维他：

> 竟陵王殿下，神超上地，道冠生知，树宝业于冥津，凝正解于冲念。若夫《方等》之灵邃，甘露之深玄，莫有不游其途而启其室也。秘藏之被东国者，靡不毕集，皆缮以宝缣，文以丽篆，凝光琼笥，炫彩瑶縢，思欲敷震微言，昭感未晤。（《广弘明集》卷一九，沈约《齐竟陵王发讲疏并颂》）

（萧子良）永明元年，二月八日，置讲席于上邸，集名僧

---

① 萧子良撰《净住子净行法门》，载于《广弘明集》卷二七，共分三十一门：《皇觉辨德门第一》、《开物归信门第二》、《涤除三业门第三》、《修理六根门第四》、《生老病死门第五》、《克责身心门第六》、《检覆三业门第七》、《诃诘四大门第八》、《出家顺善门第九》、《在家从恶门第十》、《沉冥地狱门第十一》、《出家怀道门第十二》、《在家怀善门第十三》、《三界内苦门第十四》、《出三界外乐门第十五》、《断绝疑惑门第十六》、《十种惭愧门第十七》、《极大惭愧门第十八》、《善友劝奖门第十九》、《戒法摄生门第二十》、《自庆毕故止新门第二十一》、《大忍恶对门第二十二》、《缘境无碍门第二十三》、《一志努力门第二十四》、《礼舍利宝塔门第二十五》、《敬重正法门第二十六》、《奉养僧田门第二十七》、《劝诸增进门第二十八》、《随喜万善门第二十九》、《回向佛道门第三十》、《发愿庄严门第三十一》。顾名思义，即可想见这篇《净行法门》所宣扬的，全是一些宗教信仰主义的东西，等于一篇《劝善文》。所以道宣把它列入《戒功篇》里。

② 唐道宣对于“净住子”之名和《净行法门》之文，作了如下解释：“净身、口、意，如戒而住，故曰‘净住’也。‘子’者，绍继为义；……善根增长，绍续佛种。故曰‘净住子’也。言《净行法门》者，以诸业净，所以化行于世；了诸法门，故有性相差别。始于怀铅，终于绝笔，凡经七旬，两衰都了。”（《广弘明集》卷二七《统略〈净住子净行法门〉序》）

于帝畿，皆深辨真俗，洞测名相，分微靡滞，临疑若晓，同集于邸内之法云精庐，演玄音于六宵，启法门于千载。济济乎实旷代之盛事也。（同上）

他自称：

弟子萧子良，涤盥烦襟，栖情正业，肃萃僧英，敬敷慧典，密藏奥文，云开雨散。……乃饰筵藻殿，张帷盛邸，洁诚祇事，建斯宝集。兰泉波涌，芳蔼云回，秘理探微，玄况悠邈，宗条既举，穷功允就。（同上书，沈约《齐竟陵王解讲疏一》）

弟子是用夕惕载怀，惟日不足者也。故敬集名僧，演敷奥籍，震微起滞，轮动云回。……敬舍躯服，以充供施。藉此幽通，控情妙觉，仰愿圣灵，速登宝位。（同上《疏二》）

在沈约[①]“奉齐司徒、竟陵王教”而撰写的《内典序》里，还表达了如下的见解：

……盖所以彪著往迹，焕述遐声，虽篆籀异文，胡华舛则，至于叶畅心灵，抑扬训义，固亦内外同规，人神一揆。《坟典》、《丘索》，域中之史策；《本起》、《下生》，方外之纪传。而为言未始或异也。……且中外群圣，咸载训典，虽教有殊门，而理无异趣，故真俗两书，递相扶奖，孔发其端，释穷其致，撤网去纲，仁惠斯在。……是故曲辨情灵，栖心妙

① 《梁书·沈约传》：“沈约，字休文，吴兴武康人也。祖林子，宋征虏将军。父璞，淮南太守。璞，元嘉末被诛，约幼潜窜，会赦免。既而流寓孤贫，笃志好学，昼夜不倦。……遂博通群籍，能属文。”历宋、齐、梁三朝，乃梁武代齐的主谋者之一。于宋，官至尚书度支郎；于齐，历官辅国将军、五兵尚书、国子祭酒、左卫将军、通直散骑常侍，冠军将军、司徒左长史、征虏将军、南清河太守、散骑常侍、吏部尚书、兼右仆射；于梁，历官尚书仆射、封建昌县侯——邑千户、常侍、尚书左仆射，兼领军、侍中、镇军将军、丹阳尹、右光禄大夫、领太子詹事、扬州大中正、尚书令、尚书左仆射、领中书令、前将军、尚书令、领太子少傅、左光禄大夫，等。后以忧惧卒。有著作数百卷。

典，伏膺空有之说，博综兼忘之书，该括群流，集成兹典，事以例分，义随理合，功约悟广，莫尚于斯。（《广弘明集》卷一九）①

"孔发其端，释穷其致。""伏膺空有之说，博综兼忘之书。"——"真俗两书，递相扶奖。""内外同规，人神一揆。"这表明了：萧子良亲王，也具有"三教一致"论的观点。因此，他在崇佛的同时。一刻也没有忘记"域中"之儒与"兼忘"之道。

第二节　梁武帝与佛教

梁武帝这位既是"开国"又是亡国的皇帝，同佛教可真是结下了不解之缘。下面，且就十一个方面，略为评述。

（一）舍道、归佛。梁武称帝不久，便下了一道《舍事道法诏》，郑重其事地宣布：他这位大梁皇帝，从今以后，不再事奉道教、而要归信佛教了。《诏》书宣称：

维天监三年，四月八日，梁国皇帝、兰陵萧衍，稽首和南十方诸佛、十方尊法、十方圣僧（按："稽首"云云，意即"归依三宝"），伏见经云：发菩提心者，即是佛心，其余诸善，不得为喻；能使众生出三界之苦门，入无为之胜路。故如来漏尽，智凝成觉，至道通机，德圆取圣，发慧炬以照迷，镜法流以澄垢，启瑞迹于天中，烁灵仪于象外，度群迷于欲海，引含识于涅槃，登常乐之高山，出爱河之深际，言乖四句，语绝百非。……若不逢值大圣法王，谁能救接？在迹虽隐，其

① 《广弘明集》卷一九还载有萧子良《与荆州隐士刘虬书》等书文和《祐录》卷一二著录有关萧子良的记文若干篇，但正如《南齐书·萧子良传》评价萧的著作那样："所著内外文笔数十卷（按：《祐录》卷一二著录《净住子》十卷，分上下"二帙"），虽无文采，多是劝戒。"所以也就没有必要再多所征引了。

道无亏。弟子经迟迷荒，耽事老子，历叶相承，染此邪法。习因善发，弃迷知返，今舍旧医，归凭正觉；愿使未来世中，童男出家，广弘经教，化度含识，同共成佛。宁在正法之中长沦恶道，不乐依老子教暂得生天。涉大乘心，离二乘念，正愿诸佛证明，菩萨摄受。弟子萧衍和南。（《广弘明集》卷四）

《诏》书一下，“于时，帝与道俗二万人，于重云殿重阁上手书此文，发菩提心”（同上）。真是上行下效，主唱仆从。

至四月十一日，又敕门下，大经中说：道有九十六种，唯佛一道，是于正道，其余九十五种，名为邪道①。朕舍邪外，以事正内诸佛如来。若有公卿能入此誓者，各可发菩提心。老子、周公、孔子等，虽是如来弟子，而化迹既邪，止是世间之善，不能革凡成圣。其公卿、百官、侯王、宗族，宜反伪就真，舍邪归正。……若事外道心重，佛法心轻，即是邪见：……若事佛心强，老子心弱者，乃是清信。言清信者，清是表里俱净，垢秽惑累皆尽；信是信正不信邪。故言清信佛弟子，其余诸信，皆是邪见，不得称清信也。（同上）

从“弟子经迟迷荒，耽事老子，历叶相承，染此邪法”的话看来，梁武家世，可能历来都是把老子之言当作宗教来信奉的：“历叶相承”，代代如此。而到了他这一世，却决定要“反伪就真、舍邪归正”而“改宗”信佛了。不过，在上述的这道“改宗”诏书里，除了一些泛泛之谈外，却也有一些不大不小的漏洞：其一，为了表示他的“改宗”的“决心”，他说：“宁在正法中长沦恶道”，也决“不乐依老子暂得生天”。这两句话，都有问题：首先，他梁武之所以要“改宗”信佛，无非是因为佛教“能使众生出三界之苦门，

① 按照佛教的传统说法，“九十六种”，都是“外道”，即所谓“九十六种外道”；佛教并不在“九十六种”之内。梁武所云，有异常说。

入无为之胜路”。如果已“在正法之中”而竟然免不了仍要“长沦恶道”，那末，他梁武又何须乎“舍道归佛”呢？未必就是为了“长沦恶道”才“事佛”的吧！而且，如果已“在正法之中”而却仍然免不了要“长沦恶道”，那又何贵乎“佛法”呢？“佛法”又有什么“殊胜”可言呢！宁愿“长沦恶道”，也要决心“改宗”，这种“勇气”固很可嘉，可惜有着严重的逻辑错误。其次，作为道家的老子，他只讲“无”、讲“道”、讲“玄”，而并不讲“天堂”，也从未有教人“生天”的意思；而被装扮为道教之祖的老子，也只讲（其实是道教讲，并非老子讲）“长生不老”，“羽化登仙”，也无“天堂”之说，也未教人“生天”。所以，“不乐依老子教暂得生天”的说法，乃是一种“无据”之谈！其二，说“老子、周公、孔子等虽是如来弟子”——“如来弟子”，约分两类：一为“小乘弟子”，这叫做“声闻”（和“缘觉”）；二为“大乘弟子”，这叫做“菩萨”。这两类“如来弟子”，都是“圣者”，都是行佛教化的，“菩萨”且是“绍隆佛种”者。那末，老、周、孔子既然都是“如来弟子，他们的“化迹”怎么又都成了“邪”的呢？老子之“教”又怎么成了“邪法”呢，身为“如来弟子”，其“教”却是“邪法”，以此类推，那末，梁武这位“如来弟子”的上述云云，不也都成为“胡言乱语”了吗？其实，所谓“老子、周公、孔子等虽是如来弟子”的说法，不过是承袭了两晋以来某些佛教徒为了反击道教徒对于佛教的攻击而编造出的一些无稽之谈罢了。原来，道教从东汉末年产生之后，在其逐渐成长、发展的过程中，碰到了佛教这个对立面，它一方面大量地剽窃佛经来“充实”自己，同时却又要同佛教争个高下（其目的，则是为了在统治阶级面前提高自己的“身价”，从而能够得到统治阶级对于自己的更大赏识和“重用”）。正是出于这种目的，西晋道士王浮，编造出了所谓《老子化胡经》，胡诌老子去了西天，教化释迦，因而释迦乃是老子的

弟子。佛教徒自然不甘心受此“侮辱”，于是也如法炮制，编造出了老子才是佛的弟子，而且还捎带上了周、孔[①]。这同样也是一种无稽的胡诌。梁武在他的堂堂《诏》书里，居然承袭了这种毫无意义的无稽之谈，可见这位梁武皇帝在理论上是多么的贫乏。

从上述“改宗”的《诏》书看来，梁武是决心要“舍道归佛”了，可是，《隋书·经籍志·道经》类里，却又有如下一段记载：

> 然武帝弱年好事，先受道法，及即位，犹自上章。朝士受道者众；三吴及边海之际，信之逾甚。

“即位”之后，犹信道教，而且还影响到臣、民。这种情况，有两个可能：或者，它是在“天监三年四月八日”之前；或者，梁武《诏》书，不过是一种官样文章，只是说说，“耸人听闻”而已，而其实，他仍然是在佛、道兼信。二者必居其一。谈到这里，不能不提及梁武的《述三教诗》（按：述一作“会”）。诗的原文如下：

> 少时学周、孔，弱冠穷《六经》，孝义连方册，仁恕满丹青；践言贵去伐，为善在好生，中复观道书，有名与无名，妙术镂金版，真言隐上清；密行贵阴德，显证在长龄。晚年开释卷，犹月映众星，苦、集始觉知，因果方昭明；示教唯平等，至理归无生。分别根难一，执著性易惊，穷源无二圣，测善非三英。……（《广弘明集》卷三〇）

按照梁武在诗中“自报”的“学历”：他“少学周、孔”（于此可见，梁武家世，又不像是什么“道教世家”了），“中观道经”，“晚”年学佛，集儒、道、释于一身；而他的结论，则是“穷源”

---

① 例如，在某种“佛经”里，如此说道：佛派遣了他的三个大弟子，来到中国（“震旦”），进行教化：一个叫做“儒童菩萨”，这就是孔子；一个叫做“净光菩萨”，这就是颜回；再一个叫做“摩诃迦叶”（此人确是释迦“声闻”弟子中的“上首”弟子），这就是老子。如此等等。

没有“二圣”（“穷源无二圣”，犹之乎“归元无二路”），“测善”莫非“三英”。这也就是说：儒、道、释“三教，是“殊途同归”、流别源同的。于此也就可以想见：他在“归佛”之后，并未真的完全舍弃了道教，只不过是把他的主要兴趣放在佛教方面罢了。

（二）受戒。既然“归佛”，必须“受戒”。《南史·梁纪上·武帝纪》记载：

> （天监）十八年，夏四月丁巳，帝于无碍殿受佛戒，赦罪人。

对此，《续僧传》卷六《慧约传》里，也有如下记载：

> 天监……十八年己亥，四月八日，天子发宏誓心，受菩萨戒。乃幸等觉殿，降雕玉辇，屈万乘之尊，申再三之敬，暂屏衮服，恭受田衣，宣度净仪，曲尽诚肃。于时……大赦天下，率土同庆。

《南史》记载，只是说“受佛戒”，而未说明究是何戒；《续僧传》则说明了是“受菩萨戒”。所以，从此以后，梁武便被称为“皇帝菩萨”了！不仅自己受戒，还要“令其王侯子弟，皆受佛戒”（《魏书·萧衍传》）。对此，《续僧传·慧约传》里也有记载：

> 皇储已下，爰至王姬，道俗士庶，咸希度脱；弟子著簜者，凡四万八千人！

虽然“四万八千人”的数字，很可能有所夸大，但确实也反映出了：“上有好者，下必有甚焉者也！”既然受戒，自当守戒。于是：

> 日一蔬膳，过中不餐！寒暑被袭，莫非大布；所居便殿，不能方丈。（《广弘明集》卷一九，萧子显《御讲摩诃般若经序》）

> 俭约自节，罗绮不缘，寝处虚闲，昼夜无怠。致有布被、莞席、草履、葛巾。……日唯一食，永绝辛膻。自有帝王，罕能及此。（《广弘明集》卷四《梁武帝舍事道法诏》道宣叙

言）

《南史·梁纪中·武帝纪》也说：

晚乃溺信佛道，日止一食，膳无鲜腴，惟豆羹、麸饭而已。或遇事拥，日倘移中，便嗽口以过。

简直是一位苦行僧啊！而且：

衍每礼佛，舍其法服，着乾陀袈裟。……其臣下奏表、上书，亦称衍为“皇帝菩萨”！（《魏书·萧衍传》）

“皇帝菩萨”之称，颇具深义。它表明：“皇帝”就是“菩萨”，“菩萨”就是“皇帝”；皇帝与菩萨，一而二，二而一！

衍自以持戒，乃至祭其祖祢，不设牢牲。时人皆窃云：虽僭司王者，然其宗庙，实不血食矣。①（同上）

所谓“庙不血食”，意思就是说：这一家族，已经“断子绝孙”，断“烟火”了。说梁武“宗庙，实不血食”，不仅是讽刺，也有诅咒之意。

（三）建寺。梁武建寺，为数甚多，兹据《南朝寺考》卷五记载，就其著者，节录于下：

智度寺：

智度寺在青溪边。梁天监元年，武帝为母献后（按；即武帝母张氏。梁武即位，追尊为后，谥曰“献”）造是寺，以资冥祐焉。

仙窟寺：

仙窟寺在天阙山西，峰中有石洞。梁武帝于其下置寺，赐今额。

光宅寺：

---

① 《广弘明集》卷二六载有梁武的一道《断杂绝宗庙牺牲诏》文，内有“郊庙皆以面为牲牷”的话。则梁武祖先，真不“血食”矣。

梁武帝故宅，在同夏里三桥篱门侧。……帝即位后，舍宅为寺。天监六年，使僧祐造无量寿佛。……

萧帝寺：

萧帝寺，亦梁高祖所立也，在光宅寺之旁。……

皇宅寺：

皇宅寺，在蒋陵。梁天监八年，于寺作佛会，凡士一百八人。敕沈约为《舍身愿疏》焉。

沈约《舍身愿疏》称：

大梁天监之八年，在于新所创蒋陵皇宅寺，请佛及僧，旁罥祇树；息心上士，凡一百八人。

解脱寺：

解脱寺，在太清里。梁天监十年，武帝为德皇后（按：即武帝元配郗氏。于梁武未称帝前即已死去，梁武即位后，追崇为后，谥曰“德”）造，欲其解脱恶业，故寺以为名。

……

同行寺：

梁天监初，武帝与宝誌公登幕府山，见林峦殊胜，命建寺，因名“同行”，亦名“圣游”。

开善寺：

梁天监十三年冬，葬释宝誌于钟山独龙阜，仍即墓所立开善精舍。……其地实临青溪鸡桥焉。……

天光寺：

天光寺，在同夏里，梁武帝故时所居也。……

大敬爱寺：

大敬爱寺，在钟山竹洞。梁普通元年，武帝为太祖文皇帝（按：即梁武之父萧顺之，梁武即位后，追尊为“文皇帝”，庙号“太祖”）造。越三年，建七层灵塔。大通四年，又

造旃檀像，长一丈六尺。方造寺时，中书令王骞旧墅在侧，有王导赐田八十顷，从求不得，遂逼夺之。……

为了建寺，竟然“逼夺”朝廷大员的私产，对于百姓，更可想而知。为了自己“修福”，“逼夺”他人的产业，梁武这位“皇帝菩萨”，行径却原来如此！

同泰寺：

同泰寺，在宫城北掖门外路西，本吴之后苑、晋廷尉故署也。梁武帝以其地为寺；于宫后别开一门，名大通门，对寺之南门，取反语以协“同泰”为名。帝晨夕讲议，多由此门出入。寺有浮图九层，大殿六所，小殿及堂十余所；东西般若台各三层，大佛阁七层。璇玑殿外，积石为山，盖天仪激水，随滴而转。所铸十方金像，十方银像，皆极壮丽。自是，无岁不幸寺讲经、设会、舍身、奉赎，不可胜纪！

《南史·梁纪中·武帝纪》里，也有关于开门通同泰寺的记载：

初，帝创同泰寺，至是（按：指大通元年正月），开大通门以对寺之南门，取反语以协“同泰”。自是，晨夕讲义，多由此门。

以上，仅是略举几例而已。梁武建寺，决不止此；而其皇室成员以及官僚、豪富竞相仿效纷纷建寺者，更是不可胜数。《魏书·萧衍传》也曾说到：

初，衍崇信佛道，于建业起同泰寺，又于故宅立光宅寺，于钟山立大爱敬寺，兼营长干二寺；皆穷工极巧，殚竭财力，百姓苦之。

皇帝建寺，“百姓苦之”。这便是梁武大建寺宇的社会效果。

（四）布施。梁武这位“皇帝菩萨”，也是非常“乐善好施”的：

皇帝舍财，遍施钱、绢、银、锡杖等物二百一种，直一千九十六万！（《广弘明集》卷一九，萧子显《御讲〈摩诃般

若经〉序》)

上行下效：

皇太子奉徐玉经格、七宝经函等，仍供养经；又施僧钱、绢、直三百四十三万！六宫所舍，二百七十万！(同上)

……

是时，朝臣至于民庶，并各随喜，又（施）钱一千一百一十四万！(同上)

一次布施，即值千万以上，这该是多么大规模的布施啊！而梁武(及其臣属）的布施，决不止这一次，恐怕是每一次“法会”、每一次宗教活动，都是要有所布施的。而且，梁武还“区其心迹”，把布施分类：

列有十条：或舍财同今法事者，或舍财以供养者，或舍财行慈悲者，或舍财乞诵经者，或舍财入节供者，或舍财入放生者，或舍财入布施者，或舍身施大众者，或烧指供养三宝者，或闻讲启求出家者。(同上)

“富有四海”的皇帝，有的是钱财，自然是有力量大行布施的。但是，皇帝之“富有”，并非来自他个人的劳作，而是来自他敲骨吸髓的掠夺。梁武极为“慷慨”地用以进行布施，动辄上千万的钱财，实则都是黎民百姓的“卖儿贴妇”钱，都是黎民百姓的膏血！梁武不仅掠夺百姓，而且勒索臣下：

衍所部刺史、郡守初至官者，皆责其上礼献物，多者便云“称职”；所贡微少，言为弱惰。故其牧守，在官皆竞事聚敛，劫剥细民，以自封殖；多妓妾、粱肉、金绮。百姓怨苦，咸不聊生。(《魏书·萧衍传》)

堂堂皇帝，逼官刻剥，以致“百姓怨苦，咸不聊生”。梁武算是一个什么样的“菩萨皇帝”啊！在梁武这个“榜样”的影响之下：

其王侯、贵人，奢淫无度，弟兄、子侄，侍妾或及千数，

至乃回相赠遗。(同上)

臣下之如此的荒淫无耻，责在梁武，咎在梁武！

(五) 法会。大办"法会"，也是梁武所热衷的。请看记载：

中大通元年，冬十月己酉，又设四部无遮大会，道俗五万余人。会毕，帝御金辂还宫，御太极殿，大赦，……

(《南史·梁纪中·武帝纪》。下同)

"五万余人"参加的"无遮大会"，规模可真够大的了。

二年，夏四月癸丑，幸同泰寺，设平等会。

"无遮"、"平等"以及下面的"无碍"之类，都是意义相同的"法会"。无非是说，这种"法会"，无所限制，平等相待，凡是来者，都可与会。

大同元年，三月丙寅，幸同泰寺，设无遮大会。

夏四月壬戌①，幸同泰寺，铸十方银像，并设无碍会。

二年，三月戊寅②，帝幸同泰寺，设平等法会。

秋九月辛亥，幸同泰寺，设四部无碍法会。

冬十月壬午，幸同泰寺，设无碍大会。

三年，夏五月癸未③，幸同泰寺，铸十方金铜像，设无碍法会。

八月辛卯，幸阿育王寺，设无碍法喜食，大赦。

如此等等。以上这些，也是仅举几例而已，梁武所办法会，当然远不止此④。不过，仅从上述诸例中即可想见梁武热衷于搞"法

---

① 中华书局《校勘记》："按大同元年四月丁丑朔，是月无壬戌。五月丙午朔，十七日壬戌。"则"四月"，或系"五月"之误。

② 中华书局《校勘记》："按三月壬寅朔，无戊寅。而'庚申'后有丙寅、戊辰"，则"戊寅"或为这两日之混讹。

③ 中华书局《校勘记》："按大同三年五月乙未朔，是月无癸未。"

④ 汤《史》下册第二分第十三章《佛教之南统·梁武帝》一节里，于"常设大会"句下有个夹注称："《南史》载帝设大会十六次。"当是概指法会、讲经等集会统而言之的；如单就"法会"而言，则《南史》记载并无"十六次"之多。

会”之一斑。

（六）舍身。梁武“舍身”，是佛教史上啧啧称羡的事。佛教史上，一般说是梁武“三度舍身”，其实这一说法是不准确的。《梁书·武帝纪》里，记载梁武帝三次“舍身”；《南史》记载，则为四次。兹将《南史·梁纪中·武帝纪》记载的梁武四次“舍身”的情况，节录于下：

大通元年，三月辛未，幸（同泰）寺，舍身。甲戌还宫，大赦，改元大通，……

这次“舍身”，《梁书》也有记载：

大通元年，三月辛未，舆驾幸同泰寺，舍身。甲戌，还宫，赦天下，改元。（《梁书·武帝纪下》。下同）

中大通元年，秋九月癸巳，幸同泰寺，设四部无遮大会。上释御服，披法衣，行清净大舍，以便省为房，素床、瓦器，乘小车，私人执役。……癸卯，群臣以钱一亿万，奉赎皇帝菩萨大舍，僧众默许。乙巳，百辟诣寺东门奉表，请还临宸极，三请乃许。帝三答书，前后并称“顽首”。

这次“舍身”，《梁书》记载如下：

中大通元年，秋九月癸巳，舆驾幸同泰寺，设四部无遮大会，因舍身；公卿以下，以钱一亿万奉赎。

皇帝一次“舍身”，寺院获利亿万！梁武沽名钓誉，寺院坐收实利。

中大同元年，三月庚戌，幸同泰寺……，仍施身。夏四月丙戌，皇太子以下奉赎，仍于同泰寺.……设法会，大赦，……是夜，同泰寺灾。

这一次时间更长的“舍身”，《梁书》没有记载。

太清元年，三月庚子，幸同泰寺，设无遮大会。上释御服，服法衣，行清净大舍，……以五明殿为房，设素木床、葛帐、土瓦器，乘小舆，私人执役；乘舆、法服，一皆屏除。……

夏四月庚午，群臣以钱一亿万奉赎皇帝菩萨，僧众默许。戊寅，百辟诣凤庄门奉表，三请、三答，顿首，并如中大通元年故事。

这次“舍身”，《梁书》记载如下：

太清元年，三月庚子，高祖幸同泰寺，设无遮大会，舍身；公卿等以钱一亿万奉赎。……夏四月丁亥，舆驾还宫，大赦天下；……在朝群臣、宿卫文武、并加颁赉。

四次“舍身”，两次写明“赎价”为“钱一亿万”！另两次没有载明“赎价”，但想来也决不会是“低价”，更不会是“无偿”“放还”的。因为，梁武既然要邀此“名誉”而以己身为“人质”，则“善体圣意”、巧于聚敛的同泰寺主，也一定会要为了“成全”梁武而高其“赎价”。由于梁武的几次“舍身”，遂使同泰寺僧顿成巨富。看来，同泰寺完全是梁武的皇家寺院；钱由国库（想来，几次赎费，决不会是由“公卿”、“群臣”们私人出的钱）取出，送入寺院，而其实也就是进入了皇家私库。所以，梁武之频频“舍身”，不仅是在同同泰寺寺主相互“默契”地串演双簧，而其实也是在变相的大搞聚敛。这可是名利双收、一举两得！《魏书·萧衍传》说：梁武“自以身施同泰寺为奴，其朝臣三表不许，于是内外百官共敛珍宝而赎之”。则“奉赎”梁武的“身价”，不仅取自国库，而后敛自百姓。身为“日理万机”的皇帝，却再三、再四地“舍身”于佛寺，置国家大事于不顾，而竟然还能称帝近五十年，也真算他“幸运”的了！

（七）立无尽藏。《祐录》卷一二《法苑杂缘原始集目录》第十四类《大梁功德》下卷中第四为《皇帝造十无尽藏记》；而《广弘明集》卷一九萧子显《御讲〈摩诃般若经〉序》里，也曾说到：“初上造十三种无尽藏，有放生、布施二科。”可见梁武当时还造立过“无尽藏”。“十三种无尽藏”的具体内容不详，“十无尽藏”，

则出自《华严》。晋译《华严》卷一二里，专门有一品，叫做《菩萨十无尽藏品》，内称：

> 佛子！菩萨摩诃萨有十种藏，三世诸佛之所演说。何等为十？信藏，戒藏，惭藏，愧藏，闻藏，施藏，慧藏，正念藏，持藏，辩藏，是为十。……此藏无量，无分齐，……深无底。……此藏有十种无尽深法，……能令一切世间得无尽藏。

虽然《华严》和“十无尽藏”主要是就“法”而言的（其中“施藏”，也包括有钱财），但梁武所“造”的“十无尽藏”，显然是取义于《华严》。萧子显[①] 还说：

> 此藏利益，已为无限，而每月斋会，复于诸寺施财、施食。……（《广弘明集》卷一九《御讲〈摩诃般若经〉序》）

“此藏利益，已为无限”，这大概就是所谓“无尽藏”之义吧！而“每月斋会，复于诸寺施财、施食”，这大概就是“二科”中的“布施”科。从“此藏利益，已为无限”以及“每月斋会”、“施财施食”的话语中可以想见，梁武所立的“无尽藏”，主要还是物质财富方面的。其实，从南北朝时（南朝）开始、曾经兴盛一时的佛教寺院里的“无尽藏”（又叫长生库），实际上不过是中国历史上一种早期的当铺、钱庄。南朝不少的佛教寺院，便是以经营“无尽藏”（长生库）的手段来进行剥削、榨取而“发财致富”的，当时佛教寺院的“无尽藏”（长生库），经营的范围非常广泛，从黄金、牲畜、高级用品，一直到“一束”苧麻，都在他们的典收之列。《南齐书·褚渊传》附见渊弟《澄传》里，有如下一段记载：

---

① 萧子显，萧齐豫章文献王凝（齐高帝萧道成次子）之孙，与其父萧子恪（凝次子），并仕于梁，在齐时，曾封为“宁都县侯”，至梁，降为子爵。历官太子中舍人、建康令、丹阳尹丞、中书郎、守宗正卿、临川内史、黄门郎、兼侍中、国子博士、国子祭酒、侍中、吏部尚书、仁威将军、吴兴太守。事迹附见于《梁书·萧子恪传》。

渊薨，澄以钱万一千，就招提寺赎太祖（按：指齐高帝萧道成）所赐渊白貂坐褥，坏作裘及褾；又赎渊介帻、犀导及渊常所乘黄牛。（《南史·褚裕之传》附见《澄传》同）

按：褚渊（字彦回，“河南阳翟人”）仕宋、齐两朝，历官侍中、吏部尚书、右仆射、中书令、尚书令、中书监、司徒、司空、骠骑将军，爵封南康郡公，邑三千户。及“薨，家无余财，负债至数十万”（《南齐书·褚渊传》）。朝廷乃“给东园秘器，朝服一具，衣一袭，钱二十万，布二百匹，蜡二百斤”（同上），以为治丧费用。看来，褚渊还是一位为官清正的人。从褚澄为渊赎当这一事件中可以看出：连褚渊这样的朝廷大员竟然也到寺院里去典当，而所典当的物品，既有貂褥、犀导这类高级用品，又有黄牛这种大牲畜。于此也就可以想见：当时的佛教寺院是多么的富有；而他们所经营的“无尽藏”这种古老形式的当铺的“业务”范围是何等的广泛！

《南史·循吏列传·甄法崇传》附见《甄彬传》里，还有如下的记载：

法崇孙彬，……有行业，乡党称善。尝以一束苎就长沙寺库质钱；后赎苎还，于苎束中得五两金，以手巾裹之，彬得，送还寺库。道人惊云：“近有人以此金质钱，时有事不得举而失，檀越乃能见还。”辄以金半仰酬。往复十余，彬坚然不受，……卒还金。梁武帝布衣而闻之，及践阼，以西昌侯藻[①]为益州刺史，乃以彬为府录事参军，带郫县令。将行，同列五人，帝诫以廉慎。至彬，独曰：“卿昔有还金之美，故不复以此言相属。”由此名德益彰。

---

① 萧藻，乃梁武帝之侄（梁武长兄萧懿之子），“天监元年，封西昌县侯，食邑五百户。出为持节、都督益、宁二州诸军事、冠军将军、益州刺史。”（《梁书·长沙嗣王业节》）后官至侍中、安左将军、尚书左仆射、中卫将军、开府仪同三司、中书令。

连金黄也要拿到庙里去典当，足见寺院当铺（无尽藏——长生库）“财源”之盛！而甄彬由于得金不昧，决然退还，因而受到了梁武的赞赏。（赵）宋僧道成在其所著《释氏要览》（共三卷）卷中里，专门对佛教寺院的“无尽藏”作了一个注脚：

> 无尽（藏）财，……即长生（库）钱；谓子母滋生，故无尽。

这就清楚地告诉了人们：所谓“无尽藏”（长生库）也者，原来就是“子母滋生”、利息“无尽”的高利贷机构。梁武“舍身”，只能使其皇室家庙——同泰寺一个寺院顿获“亿万”之富；而造立“无尽藏”，却能使更多的寺院牟取暴利。正是由于梁武皇帝的大力提倡和积极扶助，“利益无限”的寺院当铺（无尽藏——长生库），便越搞越多，以致成了南朝佛寺的一种重要的剥削手段。而梁武本人，在遭到侯景围困、走投无路、“忧懑无计”之时，也只好求援于金陵城内各个佛寺的“无尽藏”：“摄诸寺藏钱皆入聚德阳堂，以充军实！”（《魏书·萧衍传》）所以，虽然“诸寺藏钱”并未能够解救梁武的危困，但他终究还算是得到了佛教寺院的“无尽藏”的一点好处；也就是说，在他临死之前，在他自己招来的侯景使其处于已经绝望的危难之际，“诸寺藏钱”多少也算是给了他一点“助力”（虽然这种“助力”并无济于事）。

（八）禁断肉食。佛教，本来并不主张绝对蔬食，所以，梁以前，佛教僧侣，一般还都是吃荤的（虽然美其名曰吃“三净肉”①，但终究还是吃荤的）。至梁武帝，他决心要改变这一习惯，最后勒令僧尼一律蔬食。

为了宣扬并贯彻他的蔬食主张，梁武一连写了四篇《断酒肉

① 佛教所谓的“三净肉”，有两种说法：其一，是指：不自杀，不为己杀，自死的；其二，是指：不见杀，不闻杀，不为己杀。这后面的“不见杀”、“不闻杀”，很类似于孟轲所谓“远庖厨”的思想。

文》（《断酒肉文四首》，载《广弘明集》卷二六）。在文章的《其一》里，梁武宣称：

弟子萧衍敬白诸大德僧尼、诸义学僧尼、诸寺三官：

夫匡正佛法，是黑衣人（按：指僧人）事，乃非弟子白衣所急；但经教亦云：佛法寄嘱人王。是以弟子不得无言。今日诸僧尼开意听受，勿生疑闭，内怀忿异。凡出家人所以异于外道者，正以信因信果，信经所明，信是佛说。经言：行十恶者，受于恶报；行十善者，受于善报。此是经教大意如是。若出家人犹嗜饮酒、啖食鱼肉①，是则为行同于外道、而复不及。何谓同于外道？外道执断执常见，无因无果，无施无报，今佛弟子酣酒、嗜肉，不畏罪因，不畏苦果，即是不信因不信果与无施无报者，复何以异？此事与外道见同。而有不及外道是何？

下面，梁武一口气列举了九种“不及外道”的道理：

外道，各信其师：师所言是，弟子言是；师所言非，弟子言非。《涅槃经》言：迦叶！我今日制诸弟子不得食一切肉。而今出家人，犹自啖肉，……无所疑难。此事违于师教。一不及外道。

又外道，虽复邪僻，持牛、狗戒，既受戒已，后必不犯；今出家人，既受戒已，至於毁犯，是二不及外道。

又外道，虽复五热炙身，投渊、赴火，穷诸苦行，未必皆啖食众生；今出家人啖食鱼肉，是三不及外道。

---

① “不饮酒”，确是佛戒之一（居家的佛教信徒所受的“五戒”中的第五条，就是“不饮酒”）；而“啖食鱼肉”，佛教戒律（无论是在家“五戒”还是出家的“沙弥十戒”和“比丘二百五十戒”——虽然它们被称做“小乘戒”）却并未禁止。佛戒只制定“不杀生”，并未制定“不食肉”。梁武把“酒戒”同食肉混而言之，是有意把问题的是非搞乱。

又外道，行其异学，虽不当理，各习师法，无有覆藏；今出家人，啖食鱼肉，于所亲者，乃自和光，于所疏者，则有隐避。如是为行，四不及外道。

又外道，各宗所执，各重其法，乃自高声大唱云：不如我道真。于诸异人，无所忌惮；今出家人，或复年时已长，或复素为物宗，啖食鱼肉，极自艰难，或避弟子，或避同学，或避白衣，或避寺官，怀挟邪志，崎岖覆藏，然后方得一过啖食。如此为行，五不及外道。

又复外道，直情径行，能长己徒众恶，不能长异部恶；今出家人，啖食鱼肉，或为白衣弟子所闻见，……自行不善，增广诸恶，是则六不及外道。

又外道，虽复非法说法，法说非法，各信经书，死不违背；今出家人，啖食鱼肉，或云肉非己杀，犹自得啖，以钱买肉，亦复非嫌。如是说者，是事不然。《涅槃经》云：一切肉悉断，及自死者。自死者犹断，何况不自死者。《楞伽经》云：为利杀众生，以财网诸肉，二业俱不善，死堕叫呼狱。……灼然违背经文，是七不及外道。

又复外道，同其法者和合，异其法者苦治。令行禁止，莫不率从；今出家人，或为师长，或为寺官，自开酒禁，啖食鱼肉，不复能得施其教戒，……身既有瑕，不能伏物。……此是八不及外道。

又外道，受人施与如己法；……今出家人……一时覆相，诳诸白衣，出即饮酒，开众恶门；入即啖肉，集众苦本。此是九不及外道①。

梁武最后以皇帝之尊威胁说：

① “九不及外道”之外，还有“九不及居家人”，避繁，从略。

今日大德僧尼，今日义学僧尼，今日寺官，宜自警戒，严净徒众；若其懈怠，不遵佛教，犹是梁国编户一民，弟子今日力能治制！……

这就是说：如有僧尼胆敢不遵教敕，仍吃鱼肉，那末，“寡人”可就不客气、可要“依法”治罪了！

在文章的《其二》里，梁武宣布：

弟子已勒诸庙祝及以百姓：凡诸群祀，若有祈报者，皆不得荐生类；各尽诚心，止修蔬供！……

这就是说，梁武皇帝，不但要勒令活着的僧尼们一律“断肉”；而且还要勒令冥冥之中的“神祇”们也必须吃素！这可真是皇帝之威，震及“神祇”了

在文章的《其三》里，梁武又重申前令：

，弟子萧衍，……与诸僧尼共伸约誓：今日僧众，还寺已后，各各检勒，使依佛教。若复有饮酒、啖肉不如法者，弟子当依王法治问！诸僧尼若披如来衣，不行如来行，是假名僧，与盗贼不异！如是行者，犹是弟子国中编户一民，今日以王力，足相治问！……唯最老旧者，最多门徒者，此二种人，最宜先问，何以故？治一无行小僧，不足以改革物心；治如是一大僧，足以惊动视听！……

地位越高的僧尼，越要“最先治问”，真可谓“铁面无情了”！

在文章的《其四》里，梁武又向僧尼们表白：他之所以坚决要僧尼们吃素，乃是为了大家好，为了能使大家“远离地狱”，得好果报。所以，请大家“勿怪弟子萧衍向来所白”。

梁武的《断酒肉文》撰出后，即通知“僧尼合一千四百四十八人，并以五月二十二日五更一唱，到凤庄门。二十三日旦，光宅寺法云于华林殿前登东向高座为法师；瓦官寺慧明登西向高座为都讲。……舆驾亲御地铺席位于高座之北；僧尼二众，各以次

列坐”。静听由“耆阇寺道澄……唱此断肉之文，次唱所传之语”（《广弘明集》卷二六《断酒肉文》附记）。真可谓隆重之至了！

在《广弘明集》卷二六里，还有一篇《叙梁武帝与诸律师唱断肉律》，文章开头，有如下一段记载：

> 二十三日会，其后，诸僧尼或犹云律中无断肉事及忏悔食肉法。其月二十九日，又敕请义学僧一百四十一人，义学尼五十七人，于华林华光殿，使庄严寺法超、奉诚寺僧辩、光宅寺宝度等三律师升高座，御席地施座，余僧尼亦尔。制旨问法超等三律师……

这一记载说明：在上一次一千多人的大会之后，“诸僧尼”中仍有以“律中无断肉事及忏悔食肉法”为根据而表示不服。为了制服这些仍不服气的“诸僧尼”，所以梁武又召集了一次“御前会议”，由他发问，由“三律师”等回答（问答自然都是按照梁武皇帝的“旨意”进行的），最后的结论，当然只能是：僧尼必须禁断肉食。

当然，从上述梁武帝的文章中可以看到：当时的僧尼，尽是一些“酒肉和尚”；他们的行径，“与盗贼不异”。但是，梁武的用意并不在于揭露这些僧尼们的窳滥劣迹，而是在于强调他的蔬食主张。梁武的理论根据，是《涅槃》等经的大乘教义。这些大乘教义，出于“慈悲”心肠，主张蔬食，反对吃荤。但是，教义并不是戒条。教义，只能启发、开导人们一些应行、应止事宜，但并不具有戒条那样的约束力。现在，梁武要用教义取代戒律，强令僧尼们一律遵守，否则，他就要以“王法”制裁之。迫于皇帝的淫威，僧尼们只得就范。从此，便形成了出家僧尼（以及在家信徒）一律吃素的传统。于是，在世界佛教史上也就出现了一种特殊现象：中国的汉族佛教徒吃素。迄今为止，除了我国汉族佛教徒之外，包括我国藏、蒙、傣等各兄弟民族的佛教徒在内的世界各国（例如东南亚各国以及日本等等）的佛教徒（自然也都包

括出家僧尼在内），仍然都是吃荤的（酒，则都是禁止的）。而我国汉族佛教徒吃素的这一传统的形成，则始于梁武帝——他完全是用一种强迫命令的行政手段禁止吃荤、勒令吃素的。

（九）讲经。梁武讲经，史书也有明文记载。据《梁书·武帝纪下》的记载，梁武曾经多次讲经：

> 中大通三年，冬十月己酉，行幸同泰寺，高祖升法座，为四部众说《大般若》、《涅槃》经义（按：《南史》作“为四部众说《涅槃经》”），迄于乙卯。
>
> 十一月乙未，行幸同泰寺，高祖升法座，为四部众说《摩诃般若波罗蜜经》义（按：《南史》作“为四部众说《般若经》”），迄于十二月辛丑。

这是在两个月里，连续两次讲经。不过，《梁书》关于十月讲经的记载，不够准确：要么是讲《般若》，要么是讲《涅槃》。同时既讲《般若》、又讲《涅槃》，不大可能。因此，《南史》记载只讲《涅槃》，倒还准确些。

> 中大通五年二月癸未（按：萧子显《御讲〈金字摩诃般若波罗蜜经〉序》作“二月己未”），行幸同泰寺，设四部大会，高祖升法座，发《金字摩诃波若经》题，讫于己丑。

一个经题，讲了七天，看来，梁武也是一位“义学”之流。这次讲经的规模非常之大：

> 自皇太子、王侯已下，侍中、司空袁昂等六百九十八人；其僧正慧令等义学僧镇座一千人；……其余僧尼及优婆塞优婆夷众、男冠道士女冠道士、白衣居士、波斯国使、于阗国使、北馆归化人，讲肆所班、供帐所设，三十一万九千六百四十二人！……（《广弘明集》卷一九，萧子显《御讲〈摩诃般若经〉序》）

与会者竟然多达三十多万人，盛况真可谓“空前”了！

中大同元年，三月庚戌，法驾出同泰寺大会，停寺省，讲《金字三慧经》。

夏四月丙戌，于同泰寺解讲，设法会。

《南史·梁纪中·武帝纪》里关于梁武几次讲经的记载，大致与上述《梁书》的记载相同。此外，在《广弘明集》卷一九里，还有关于梁武另外一次讲经的记载：

爰以大同七年，三月十二日，讲《金字般若波罗蜜》、《三慧》经于华林园之重云殿。华林园者，盖江左已来，后庭游宴之所也。……凡诸听众，自皇太子、王侯、宗室、外戚，及尚书令何敬容、百辟卿士、虏使主崔长谦、使副阳休之，及外域杂使一千三百六十人，皆路逾九驿，途遥万里，仰皇化以载驰，闻大华而跃踊。……又别请义学僧一千人，于同泰寺，夜复制义。……凡讲二十三日。自开讲迄于解座，日设遍供，普施京师。……（《广弘明集》卷一九，陆云《御讲〈般若经〉序》）

这次讲经的规模，虽然比起中大通五年的那次讲经“盛会”小多了，但也算是够隆重的了！特别是，皇帝白天宣讲，“义学”夜间复述（中大通五年的那次讲经，也是如此），帝唱僧随，“法轮”常转。

以上列举的这几次讲经，也仅是举例而已。实际上，梁武讲经的次数，远不止此。《梁书·武帝纪下》说：

（他于）听览余闲，即于重云殿及同泰寺讲说，名僧、硕学，四部听众，常万余人。

一有“余闲”，即便“讲说”，表明梁武皇帝是经常讲经的。而且“听众”，“常万余人”。每次的讲经规模，都相当大。梁武其人，是既要做“人王”，又要做“法王”；既要“治世”，又要“出世”。而结果却是：“人王”做得并不怎么样，做“法王”更是痴心妄想。

“世”未“治”好，“出世”更成泡影。生前虽颇热闹，死时却甚凄凉。

（十）注经。梁武不但讲经，还要注经。《梁书·武帝纪下》说：

（他）兼笃信正法，尤长释典。制《涅槃》、《大品》、《净名》、《三慧》诸经义记，复数百卷。（《南史》同）

《广弘明集》记载：

上以天监十一年注释《大品》；自兹已来，躬事讲说。（《广弘明集》卷一九，陆云：《御讲〈般若经〉序》）

“自兹已来，躬事讲说。”于此也可以想见：梁武确是经常讲经的。

《祐录》卷一二，还著录了有关梁武的如下著作：

《皇帝后堂建讲记》

《皇帝后堂八关斋造十种灯记》

《皇帝六条制护法记》

《皇帝修兹去滋味记》

《皇帝宫内建讲记》

《皇帝敕撰经义疏记》

《皇帝敕〈净名〉誌上[①] 出入记》

《皇帝天监五年四月八日乐游大会记》

《皇帝后堂誌上启建讲记并序》

《皇帝与誌上往复并序致》

《皇帝后堂讲〈法华〉誌上论难》

右十一首，《大梁功德》上卷第十三。（《祐录》卷一二）

谈到梁武注经，理应兼及他的其它著作。《梁书》说梁武的佛经注

① “誌上”，当指保（保，亦作“宝”）誌，佛教史上通称“誌公”。“誌上”，即“誌和上”之意。

疏“复数百卷”。这说明他还有更多的著述。《梁书·武帝纪下》说：

> （他）文思钦明，能事毕究，少而笃学，洞达儒、玄。虽万机多务，犹卷不辍手，燃烛侧光，常至戊夜。造《制旨〈孝经〉义》、《周易讲疏》，及六十四卦、二《系》、《文言》、《序卦》等义，《乐社义》、《毛诗答问》、《春秋答问》、《尚书大义》、《中庸讲疏》、《孔子正言》、《老子讲疏》，凡二百余卷。并正先儒之迷，开古圣之旨。……天监初，则何佟之、贺玚、严植之、明山宾等① 复述制旨，并撰吉、凶、军、宾、嘉五《礼》，凡一千余卷。……
>
> 又造《通史》，躬制赞序，凡六百卷。天情睿敏，下笔成章，千赋百诗，直疏便就，皆文质彬彬，超迈今古。诏、铭、赞、诔、箴、颂、笺、奏，爰初在田，洎登宝历，凡诸文集，又百二十卷。六艺备闲，棋登逸品，阴阳纬候，卜筮占决，并悉称善。又撰《金策》三十卷。草、隶尺牍，骑射弓马，莫不奇妙。……

虽然《梁书》所云，不无溢美、夸张，但从中却也可看出：梁武其人，确是一位多才多艺者。只是身为皇帝，竟能撰写出那么许多（不算何、贺、等人“复述制旨”而撰写的五《礼》“一千余卷”，光梁武自己撰写的儒、佛著述及文集等，也有一千多卷）的著作，这就未免有些过于夸张了，一个职业著作家，一生之中，又才能够写出多少的东西呢？更何况是一位“日理万机”的皇帝！

（十一）佛教思想。梁武并不具有系统的佛教思想，因为他终究是一位封建皇帝，他真正热衷的，是如何维护他的封建王朝的统治。他热心于佛教，乃是为了利用佛教这种神哲学来为他的王

---

① 何、贺、严三人事迹，俱见《梁书·儒林传》各本《传》。明的事迹，见《梁书·明山宾传》。

朝统治服务。所以，对于不同思想体系的佛教经典，他都有兴趣；凡有“用”者，他都用之。他可以序《涅槃》以说“有”，注《大品》而谈“空”。所以，对于佛教，他是兼容并蓄、不拘一格的。这里，且略为介绍以下五点：

其一，赞《般若》。梁武曾经为自己的《大品》注释写过一篇序文，题作《注解〈大品〉序》（载《祐录》卷八）。他在这篇《序》里写道：

> ……至如《摩诃般若波罗蜜》者，洞达无底，虚豁无边，心行处灭，言语道断，不可以数术求，不可以意识知，非三明① 所能照，非四辩② 所能论。此乃菩萨之正行，道场之直路，还源之真法，出要之上首，本来不然（按：然，当作“有”），毕竟空寂。……

《大品》经典，是如此的重要。可是：

> 顷者，学徒罕有尊重；或时听闻，不得经味。……致使正经，沉匿于世。

梁武在这里透露出了一个消息：到了萧梁之世，《般若》已渐渐失去显学地位。这大致是因为：一方面，在佛教内部，这个时期，不仅高唱“佛性常住”之说的大《涅槃》经，已经流行起来，而且其它大乘有宗的经典（例如《华严》、《法华》、《楞伽》等等）也都已相继译出，并且都已得到传播；另一方面，在社会上，南方各朝，虽都“短命”，但却都是“新兴”王朝，他们的阶级基础，也不再是（至少在王室方面说来）豪门世族，所以，在他们身上，

---

① “明”亦“智”义。“三明”为：一、“天眼明”，能知“未来”；二、“缩命明”，能知“过去”；三“漏尽明”，因断尽烦恼而引发出来的“智慧”。

② 通称“四无碍辩”，即：一“法无碍辩”，于诸“教法”，通达无碍；二、“义无碍辩”，于诸“义理”，通达无碍；三、“辞无碍辩”，于诸语言文字，通达无碍；四、“乐说无碍辩”，为诸“众生”，“乐说”自在。这里，“辩”有智解、通达等含义。

还没有像魏晋之世的统治阶级那样严重的没落感，因而，作为魏晋之世的“时代之音”的玄学，这时也已失去势头。在这种内有对立、外失同调的情况之下，于是乎曾经盛行一时的《般若》学说的境遇，就变成了：或者对它“罕有尊重”；或者对它很少了解。终于“致使”《般若》“正经”，“沉匮于世”而不彰显。

> 朕以听览余日，集名僧二十人，……详其去取，……兼以笔功，采《释论》（按：指《大智度论》）以注经本，略其多解，取其要释；此外，或据关河旧义，或依先达故语，时复间出，以相显发。若章门未开，义势深重，则参怀同事，广其所见，使质而不简，文而不繁，庶令学者，有过半之思。

梁武皇帝，决心要“重兴”《般若》之学。所以，他于“日理万机”之余，招集“名僧二十人”作为助手，重注《大品》。

> 今注《大品》，自有五段：……“劝说”，以“不住”标其始；“命说”，以“无教”通其道；“愿说”，以“无得”显其行；“信说”，以“甚深”美其法；“广说”，以“不尽”要其终。

这里，梁武向人们介绍了他的《大品注》的组织结构和内容提要。他把他的注释分为劝、命、愿、信、广的“五说”（何据以分如此的“五说”，则其义不详），作为“五段”；而每一“说”（段）的中心内容，则是所谓“不住”、“无教”等等。除“信说”的中心内容是“甚深”之外，其余四“说”的思想中心，则为两“无”、两“不”（其实，应该说是“无住”、“无尽”——则四均为“无”），但从字面上看来，倒也是符合《般若》“空”义的。不过，梁武在这里，只是列举了标题，至于“不住”、“无教”等等的具体内容如何，则序文并未细讲，也只好存疑。如果大胆一点，不妨这样设想：梁武虽然注《大品》，赞《般若》，但是在他这位兴、亡由己的梁武皇帝的头脑里，未必真的就会具有《般若》思想；因为，

他毕竟是一位封建皇帝啊！

其二，颂《涅槃》。据梁《僧传》卷八《宝亮传》的记载，梁武曾经为宝亮撰述的《涅槃义疏》（共“十余万言”）写过一篇序文，宣称：

> 非言无以寄言，言即无言之累；累言则可以息言，言息则诸见竞起（“言息”却又“诸见竞起”，其义为何）。所以如来乘本愿以托生，现慈力以应化，离文字以设教，忘心相以通道。……

泛泛之谈，并未显出《涅槃》见解。

> 举要论经，不出两途：佛性开其本有之源，涅槃明其归极之宗。

这倒算是抓住了《涅槃》的核心思想：论“佛性”，以“开其本有之源”。“佛性”“本有”，“众生”皆可“成佛”。讲“涅槃”，以“明其归极之宗”。“方便有多门，归元无二路”。“法门”万千，最终都将“归”于“涅槃”之“宗极”。不过，这里，梁武仍是语焉不详，并未展开，他是否真的具有《涅槃》的“佛性”论思想，则不得其详。

> 非因非果，不起不作，义高万善，可绝百非。空空不能测其真际，玄玄不能穷其妙门。自非德均平等，心合无生，金墙玉室，岂易入哉？

这其实也只是一些泛论。因为，这些话，可以对《涅槃》经说，也可以对其它各种大乘经典说。不过，所谓“空空”、“玄玄”云者，如果用以颂扬《般若》经典，倒更切题些；而用以颂扬《涅槃》，就不那么切题了。看来，似乎可以这样说：论“信心”（姑作此说），梁武固不失为一位“热心佛法”的皇帝；论“思想”，则梁武皇帝却是相当浮泛的。

其三，立“神明成佛”义。《弘明集》卷九，载有梁武的一篇

文章，题为《立神明成佛义记》，姑评介如下：

夫涉行本乎立信，信立由乎正解，解正则外邪莫扰，信立则内识无疑。

信、解、行、证，梁武讲了前三，看来，对于“证”，他也是没有什么信心的。

然信、解所依，其宗有在。何者？源神明以不断为精，精神必归妙果。妙果体极常住，精神不免无常；无常者，前灭后生，刹那不住者也。

这里，梁武既讲了“神不灭”论，又讲了“佛果”论。“神明不断”，也就是“神不灭”。这里的“神明”，不是外在的“神祇”，而是内在的“识神”。“妙果常住”，就是“佛果”。“体极”而“常住”，显然是讲“佛性”。从“果位”而言，故称“妙果”。“精神无常”，是讲有生灭变异，而且作为“轮回”主体的识性（它也就是（刘）宋译《楞伽》所讲的“阿黎耶识”——后来唯识宗所讲的“阿赖耶识”）。

若心用于攀缘，前识必异后者，斯则与境俱往，谁成佛乎？经云心为正因，终成佛果。又言若无明转，则变成明。案此经意，理如可求（按：“理如可求”，费解。或者，“理如”是一个词，即“真如”、“如如”之谓；或者，“如”当作“即”）。何者？夫心为用本，本一而用殊，殊用自有兴废，一本之性不移。一本者，即无明神明也。

这里，就思想的角度说来，仍颇混杂。生灭心识，“与境俱往”，那末，又由谁来承担“成佛”的主体呢？这，应该是涉及“佛性”论的问题。“若无明转，则变成明”，则又是在讲真如“受熏”（宋译《楞伽》，有此思想）、真如“随缘”的问题。“心为用本”，“本一、用殊”，则又涉及到魏晋以来哲学上的“体”、“用”问题。但梁武易“体”为“本”，把“体用”改为“本用”，意虽可通，词却生

硬。“无明神明”，纯属生造之词。从上文“精神不免无常”的话看来，梁武所谓的“神明”，不是指“真如”，而是指心识。具有“无明”的心识（神明），称这“无明神明”，还勉强可通；但把它说为“一本”，就很不确切。因为“精神无常”，“前灭后生，刹那不住”，它又怎么能够成为“一本”呢？所以，这一段话，文字虽然很短，意思却颇混杂。

寻无明之称，非太虚之目，土石无情，岂无明之谓。故知识虑应明，体不免惑，惑虑不知，故曰无明。

本来“应明”的“识虑”心体，“不免”为“惑”（烦恼）所障蔽，因而便有所“不知”，这就叫做“无明”。这原属“真如随缘”之义，但梁武在这里所讲的，不是“真如”之“体不免惑”，而是“识虑”之“体不免惑”，这又是他的一种特殊见解了。

而无明体上有生有灭，生灭是其异用，无明心义不改。将恐见其用异，便谓心随境灭，故继无明名下加以住地之目。此显无明即是神明，神明性不迁也。

这里，梁武又把“无明”、“心”、“神明”三者，混为一谈。其实，“无明”（就大乘教义来说），是指障蔽“真如”的一种烦恼（愚痴、无知、迷惑等等）；心（就梁武在这里所讲者），则是指有生灭义的“心识”（妄心）；“神明”这一概念，梁武用得颇为混乱：它既指“识神”，又微含有“真如”之义；又与“无明”混为一谈——“无明即是神明”。因此，他所谓的“无明体”与“神明性”，看来也是一个含义。须要加以说明的，是“继‘无明’名下加以‘住地’之目”这句话。原来，佛教在讲到“烦恼”时，把它分为两大类：一为“见惑”，即各种虚妄、颠倒之见（例如“我见”、“常见”、“断见”等等）。称为“见惑”，略有二义：其一，因“见”而起；其二，“见道”位断。这种“烦恼”，通该“三界”。二为“思惑”（亦称“修惑”），指因思虑、计度世间事物而起的贪、瞋、痴

等烦恼。因“思”而起，称为“思惑”；“修道”位断，又称“修惑”。这种“烦恼”，“三界”各异。就这二类烦恼，又分“五种住地”，即：1、“一见一处住地”。三界“见惑”，于“见道”位一时断除，称“一见一处住地”。2、“欲爱住地”，即“思惑”（修惑）中“欲界”里的烦恼（因为“爱”的祸患特重，故偏以“爱”标名。下同）。3、“色爱住地”，即“思惑”中“色界”里的烦恼。4、“有爱住地”，即“思惑”中“无色界”里的烦恼（“无色界”中，已无形体，但仍有贪恋生死的烦恼，故称“有爱”）。5、“无明住地”，即指障蔽“真如”、导致“轮回”的愚痴。这一烦恼，亦通该三界。所谓“住地”，表示这五类烦恼，都属“根本”烦恼，它们都还能派生出各种“枝末”烦恼；“枝末”烦恼，从之而生，依之而住，故称它们为之“住地”。梁武所云，即指“五种住地”中的第五“无明住地”。不过，梁武以为“恐见其用异，便谓心随境灭”，所以才讲“无明住地”。这与“无明住地”的原来含义，又有所不同。看来，无论是在逻辑范畴的运用上，还是在佛教“名相”的使用上，梁武都是很不严格的。

> 何不知然？如前心作无间重恶，后识起非想妙善，善恶之理大悬，而前后相去甚迥。斯用果无一本，安得如此相续？是知前恶自灭，惑识不移；后善虽生，暗心莫改。故经言：若与烦恼诸结俱者，名为无明；若与一切善法俱者，名之为明。岂非心识性一，随缘异乎？

这段话的中心意思是说：尽管善恶、生灭，前后殊异，但其中却有一个能够保持绵绵“相续”的“一本”、“性一”的“心识”在。所以，虽然刹那不住，然而却非断灭。“随缘”而有“生灭”，“性一”而能“相续”。

> 故知生灭迁变，酬于往因；善恶交谢，生乎现境。而心为其本，未曾异矣。以其用本不断，故成佛之理皎然；随境

迁谢，故生死可尽明矣。

由于“心为其本”，“用本不断”，所以，语世间，则“轮回”不息；论“出世”，则“成佛”必然。梁武之文，其意在于论证“神不灭”（对此，下文还要叙述），只是他讲得颇为杂乱、很不鲜明而已。

其四，期求“净业”。《广弘明集》卷二九里，有梁武的一篇《净业赋》。正《赋》之前，还有序文一篇。在序文里，梁武皇帝自述其虽然“富有天下”，然而却过着“不荤”、“不室”的僧侣式的清苦生活：

> ……及至南面，富有天下，远方珍羞，贡献相继；海内异食，莫不必至。方丈满前，百味盈俎。乃方食辍筯，对案流泣！恨不得以及温清，朝夕供养，何心独甘此膳。因尔蔬食，不啖鱼肉。虽自内行，不使外知。

这是说他面对“盈俎”的“百味”而顿起恻隐之心、思亲之情，“因尔蔬食，不啖鱼肉”。而且，只是自己暗中“内行”，却并不使外人可得而知（难道真的能够作到这一点吗）。这是讲他“不荤”。“推己及人”，自己“不荤”，也要强迫和尚们陪着吃素。

> 所赖明达君子，亮其本心，谁知我不贪天下，唯当行人所不能行者；令天下有以知我心，复断房室，不与嫔侍同屋而处，四十余年矣！

一方面宣称“不使外知”，一方面却又生怕人家不知。一方面标榜“复断房室”，一方面却又广蓄“嫔侍”。梁武之为人，就是如此。“复断房室”，这是讲他的“不室”。

> 既不食众生，无复杀害障；既不御内，无复欲恶障。除此二障，意识稍明，内外经书，读便解悟。从是已来，始知归向。……外动既止，内心亦明，始自觉悟，患累无所由生也。乃作《净业赋》……

不荤、不室，“二障”净除，“患累”尽消，真可谓“解脱”皇帝了。“内外经书，读便解悟”两语，颇为重要。“内经书”是指佛经；“外经书”，当指儒典（因为梁武既已“舍道”，当不会再常读道经）。这就表明：梁武于“虔信”佛教的同时，并未须臾离弃儒家经书。下面，便是《赋》文（节录）：

观人生之天性，抱妙气而清静，感外物以动欲，心攀缘而成眚。过恒发于外尘，累必由于前境，若空谷之应声，似游形之有影。怀贪心而不厌，纵内意而自骋，目随色而变易，眼逐貌而转移。怀五色之玄黄，玩七宝之陆离，着华丽之窈窕，耽冶容之逶迤，在寝兴而不舍，亦日夜而忘疲。……

在这段“历数”外境、内欲“过患”的文字中，“抱妙气而清静”这句话，倒颇值得注意。它表明：声明“舍道”的梁武皇帝，却仍然大有“道气”。看来，梁武的“舍道”，是并不彻底的。

为善多而岁积，明行动而日新。常与德而相随，恒与道而为邻，见净业之爱果，以不杀而为因。

“净”业而感“爱”果，又何“净”之有！而梁武之修“净业”，所追求的，竟是“爱果”；他的“动机”，是很“不纯”的啊！

既除客尘，反还自性。……

所谓“自性”，应该就是“真如”本性。则“既除客尘”（“客尘”，指烦恼），“反还自性”，又颇有“真如缘起”论的味道。

与恩爱而长违，愿生死而永别。……修圣行其不已，信善积而无穷。

“圣行”、“善积”（虽非佳对），兼有佛、儒！

永劫扬其美名，万代流于清风；岂伏强而称勇？乃道胜而为雄！

这是《净业赋》末尾的四句话。不求“人知”的梁武帝，却要“永劫扬名”，“万代流风”，而且还要以“道”称“雄”。则梁武皇

帝，“求名”之心未死，“称雄”之念甚炽。以此心行而期求“净业”，实在是“南辕”而“北辙”。所以，梁武虽《赋》“净业”，却并未真能内“净”其“心”。

其五，创立“忏法”。《广弘明集》卷二八里，有梁武的一篇《摩诃般若忏文》（另外还有一篇《金刚般若忏文》）。所谓《忏文》，即于佛、法、僧“三宝”座前，“求哀忏悔”的疏文。《忏文》是以梁武礼敬三宝开始的：

> 菩萨戒弟子皇帝稽首和南十方诸佛、及无量尊法、一切贤圣：……

在泛论了一番佛教的义理之后，便是自我表白：

> 弟子颇学空无，深知虚假。王领四海，不以万乘为尊；摄受兆民，弥觉万几成累。……常愿以智慧灯，照朗世间；般若舟航，济渡凡识。

梁武以其“颇学空无”而自诩。其实，佛教《般若》之“空”，与通常所谓之“无”，是并非全同的。通常所谓的“无”，就是没有——什么都没有。而《般若》之“空”，则是只“空”事物的“自性”，并不“空”事物的假象；亦即“自性空”，“缘起有”。也就是：只“空”本体，不“空”现象。因此，“颇学空无”之说，恰恰表明：梁武皇帝并未真正“学”通《般若》“性空”之学。

下面，便是正式的《忏文》：

> 今谨于某处，建如干僧、如干日《大品忏》，现前大众，至心敬礼……；愿诸众生，离染著相，回向法喜，安住禅悦。……稽首敬礼，常住三宝！

之所以用“某处”、“如干”（若干）这种泛词，而不具体说明在何处、多少人、多少天，乃是因为，梁武意在为后世的“忏法”规定一个“程式”，具体的处所以及人数、天数，让临时“拜忏”者根据各自当时的具体情况去填写。所以，梁武《忏文》，乃是在为

后世的佛教徒们“立法”（从此以后，各种“忏文”便纷纷出现）。“颇学空无”、礼拜“空忏”的梁武，却又要“回向法喜，安住禅悦”。既有“法喜”、“禅悦”，又何“空”之有！拜“空忏”而又希求“法喜”、“禅悦”，这就表明：梁武皇帝，却原来也是“口中说空”、“行在有中”啊！

总而言之：如果从佛教思想史的角度来说，梁武可说是“殊无影响”的；而如果从佛教史的角度来说，则在两件事情上，梁武却是深有影响的。这两件事，就是吃素和“经忏”。

吃素，已如上述，一直影响到现在。而且，人们还都把这种原是由梁武皇帝的“旨意”强迫造成的历史现象，误以为它就是佛教的一种根本“制度”。于此也就可以想见它的影响之深。

“经忏”。梁武以前，佛教虽已有所谓“梵呗”，但那只是在译经、或者讲经时，按照佛经中和某些韵文、赞语，进行演唱，以示赞颂之意而已。而自梁武创立“忏文”之后，就逐渐使佛教商业化、生意化了。因为，从此以后，请僧人“念经”或“拜忏”便都有了价格：几个和尚念一堂经、拜一堂忏，价格若干；念（拜）几天，价格若干。从此，佛教便逐渐地“经忏”化——也就是生意化、商业化。佛经（忏文），成了有价格规定的商品；而多数僧人，却成了以叫卖“经忏”而谋生的商贩。佛教的“经忏”化，更加速了佛教的腐朽和僧人的堕落。而其始作俑者，便是梁武。所以，完全可以这样说：梁武皇帝，乃是佛教商业化的指使者。

最后，应该指出：从“信仰”上说来，梁武算是一位“笃信”佛教者；但从思想上说来，他却并不是一个“纯粹”的佛教信徒。因为，在梁武的思想中，儒家（姑且不谈道家）的东西还是很多的。《梁书·武帝纪下》说他：

> 修饰国学，增广生员，立五馆，置《五经》博士。……于是穆穆恂恂，家知礼节。……于是四方郡国，趋学向风，云

集于京师矣。

梁武还亲自从事于儒书的注述（见上），阐述儒家学说。他还说：

朕布衣之时，唯知礼义！（《广弘明集》卷二九《净业赋·序》）

只是在做了皇帝之后，才"兼知"其它（当然包括佛教）。他在《孝思赋》（载《广弘明集》卷二九）里，大发孝思，大讲孝道。梁武虽甚佞佛，但他是决不会忘记儒家"正统"思想的价值的。谋"出世"，固然需要佛教；讲"治世"（梁武身为皇帝，他当然要"治世"），就不能没有儒家。他不但要用儒家的"正统"思想维护皇室，而且还要用这一思想号召天下。（高欢之所以不敢过多地约束他的部属，原因之一就是："江东复有一吴儿老翁萧衍者，专事衣冠礼乐，中原士大夫望之以为正朔所在。"（《北齐书·杜弼传》）所以，就其思想说来，梁武崇佛，却也尊儒（同时，恐怕还兼及于道）。

至于梁武诸子，例如长子萧统（昭明太子）、第三子萧纲（简文帝）、第七子萧绎（元帝）等人，也都效法乃父，热衷佛教，这里就不再多所叙述了。

第三节　陈朝诸帝与佛教

陈朝诸帝，亦多佞佛。

武帝陈霸先，步梁武后尘，也"舍身"佛寺，"群臣表请"，而后"还宫"（《陈书·高祖纪下》）。只是史书未载明"赎价"多少①。

① 《广弘明集》卷二八载有江总撰写的一篇《群臣请陈武帝忏文》，内称："谨舍如干钱、如干物，仰侪三宝、大众，奉赎皇帝及诸王所舍，悉还本位。伏愿十方三宝，见前大德僧，……超然降许。"则知与陈武帝一起"舍身"的，还有"诸王"。所谓"请"陈武帝忏文，实为"赎"陈武帝忏文。

而且也讲佛经、办法会（详见同上书）。其中，关于“佛牙”的一次法会，值得一提。

永定元年，冬十月，……

庚辰，诏出佛牙于杜姥宅，集四部，设无遮大会，高祖亲自出阙前礼拜。初，齐故僧统法献于乌缠国得之，常在定林上寺。梁天监末，为摄山庆云寺沙门慧兴保藏；慧兴将终，以属弟慧志。承圣（按：为梁元帝年号）末，慧志密送于高祖；至是，乃出。（《陈书·高祖纪下》）

这一段话，既记载了陈武帝举办“无遮大会”的情况，又记载了有关“佛牙”的一段“经历”。

文帝陈蒨，不仅也办法会，而且也写《忏文》。他在一篇题为《妙法莲华经忏文》里，模仿梁武帝的腔调说道：

菩萨戒弟子皇帝稽首和南十方诸佛、无量尊法、一切贤圣：窃以前佛、后佛，种种因缘，已说、当说，各个方便，莫非真语，悉为妙法。……（《广弘明集》卷二八）

宣帝陈顼，也大写《忏文》。他在一篇题为《胜天王般若忏文》里说：

菩萨戒弟子皇帝稽首十方诸佛、无量尊法，一切贤圣：……弟子纂承洪绪，思弘大业，愿此法门，遍诸幽显。今谨于某处，建如干僧、如干日《胜天王般若忏》，见前大众，至心敬礼本师释迦如来，……愿一切众生……悉获归依。（同上）

“愿一切众生……悉获归依”，也就是“愿一切众生”都能成为佛教信徒，世界成为佛教世界！

后主陈叔宝这位末代王朝的末代皇帝，居然也要效法他的前辈，又是“舍身”，又是办法会（详见（《陈书·后主纪》），好不“虔诚”。不过，不管他怎样“虔诚”，而“佛法”终究没有能够“保祐”他——他到底还是做了一个亡国皇帝！

第十六章　南朝佛教思想

第一节　概　述

由于统治阶级的大力支持和扶植，南朝佛教有了进一步的发展。据唐法琳《辩正论》（卷三）的记载：刘宋，共有寺院一千九百一十三所，僧尼三万六千人。萧齐，共有寺院二千一十五所，僧尼三万二千五百人。萧梁，共有寺院二千八百四十六所，僧尼八万二千七百余人[①]。萧梁之世，光是京师地区，即有佛寺七百多所[②]。《续僧传》卷一五《义解篇·综论》里，也曾说到了“锺山帝里，宝刹相临；都邑名寺，七百余所”。所以杜牧诗所谓“南朝四百八十寺”[③]，是把寺院数字大大的缩小了。寺院增多，寺院经济必然也会有进一步的发展。虽然缺少具体数字，但从上文已经提到的南方佛寺纷纷经营“无尽藏”（长生库）的情况中可以想见，南方佛教的寺院经济，必然也是实力雄厚的。因为，他们不但经营获利“无限”的“无尽藏”，亦即搞高利贷剥削；而且，他们必然也要占有土地，搞地租剥削。剥削聚敛，再加源源不断的“布

① 《南史·郭祖深传》则谓萧梁之世，已有僧尼“十余万”人。

② 经过萧梁末年的战乱，到了陈朝，寺院又减少为一千二百三十二所（僧尼则仍有三万二千人）。

③ 杜牧《江南春》：“千里莺啼绿映红，水村山郭酒旗风，南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中。”

施”收入，则南朝寺僧的富有，便是势所必然的了。例如《宋书·王僧达传》记载：

> 吴郡西台寺多富沙门，僧达求须不称意，乃遣主簿顾旷率门义劫寺内沙门竺法瑶，得数百万！

这个王僧达（时为征虏将军、吴郡太守）也够恶作剧的了，“求须”不得，便行抢“劫”。而于此也可以想见，当时的“沙门”，确“多富”有。连朝廷的边疆大吏，都尚且有“须”求于他们，“求”之不得而去抢劫，一“劫”就得“数百万”！而这个被“劫”的竺法瑶（有的《僧传》本误作“法珍”），梁《僧传》（卷七）还说他“年虽栖暮，而蔬苦弗阿”呢！“贫道”积蓄尚“数百万”，更多“沙门”的“富”有，也就可想而知了！再如《南齐书·萧赤斧传》附见《萧颖胄传》[1] 里，有如下一段记载：

> 长沙寺僧业富沃，铸黄金为龙，数千两，埋土中，历相传付，称为下方黄铁，莫有见者。（颖胄）乃取此龙，以充军实。

把“数千两”黄金长期埋置地下，可见寺院是多么的“富沃”了。像同泰寺那样，皇帝一次“舍身”，赎价即至亿万，尤为巨富。

南朝佛教，不仅寺院富有，上层僧徒，亦多势利。例如：

上文已经提到的“黑衣宰相”慧琳：

> 宾客辐凑，门车常有数十两；四方赠赂相系，势倾一时！方筵七八，座上恒满。琳着高屐，披貂裘，置通呈书佐，权侔宰辅！（《南史·夷貊上》）

---

① 《传》称：“颖胄，字云长，弘厚有父（按：即赤斧）风。起家秘书郎。”仕萧齐，历官太子舍人、竟陵王司徒外兵参军、明威将军、安陆内史、中书郎、左将军、新安太守，南东海太守、持节、督青冀二州军事、辅国将军、青冀二州刺史、黄门郎、卫尉，进侯爵、食邑六百户；广陵太守、南兖州刺史、冠军将军、西中郎长史、南郡太守、右将军等。

这哪里是个和尚，简直是个炙手可热的权贵！

慧叡：

释慧叡，冀州人，少出家。……后适京师，止于乌衣寺。……宋大将军、彭城王义康，请以为师。……后以貂裘奉叡，……酬三十万！（梁《僧传》卷七《慧叡传》）

貂裘一袭，值三十万！为王者师，如此豪贵。

道温：

释道温，姓皇甫，……温后累当讲任，禀味之宾，填委相属，……（宋孝武）帝悦之，赐钱五十万！时人为之语曰："帝主倾财，温公率则。……"（同上书《道温传》）

一次就"赐钱五十万"。真是"帝主倾财"，和尚致富啊！

僧瑾：

释僧瑾，姓朱，沛国人。……少善《庄》、《老》及《诗》、《礼》。……后至京师，……初憩冶城寺。宋孝武敕为湘东王师。……湘东践祚，是为明帝。仍敕瑾使为天下僧主，给法伎一部。亲信二十人，月给三万。冬夏四赐，并车舆吏力。凡诸外镇，皆敕与瑾辞；四方献奉，并问僧正得未。（同上书《僧瑾传》）

僧瑾其人，不止"权侔宰辅"，简直"权侔帝王"！

道猛：

释道猛，本西凉州人。……元嘉二十六年，东游京师，止于东安寺。……宋太宗为湘东王时，深相崇荐；及登祚，倍加礼接，赐钱三十万，以供资待。……诏曰："猛法师，风道多济，朕素宾友。可月给三万！令史四人，白簿吏二十人，车及步舆各一乘。……"（同上书《道猛传》）

一个和尚，俸同大吏，也是很不一般哪！

慧义：

（慧）基（之）师慧义，既德居物宗，道王京土，士庶归依，利养纷集。……及义之亡后，资生杂物，近盈百万！（梁《僧传》卷八《慧基传》）

和尚竟是“百万”富翁！

法宠：

释法宠，姓冯氏，南阳冠军人。……天监七年，……请为家僧，敕施车牛人力、衣服饮食，四时不绝。（《续僧传》卷五《法宠传》）

皇室“家僧”，朝廷供给“车牛人力、衣服饮食”，好不气派！

僧旻：

释僧旻，姓孙氏，家于吴郡之富春，……天监五年，游于都辇，天下（按：下，疑为“子”之误）礼接下筵，亟深眷悦。……自兹已后，优位日隆。……因请为家僧，四事供给。……后吴郡太守张充[①]、吴兴太守谢览[②]，各遣僚佐至都，表上延请。有敕给船仗、资粮发遣。二郡迎侯，舟楫满川！……中途守宰，莫不郊迎！晋陵太守蔡撙[③]，出侯门迎之，叹曰：“昔仲尼素王于周，今旻公又素王于梁矣！”（同上书《僧旻传》）

皇室“家僧”，竟被称为“素王”！往赴二郡，俨然钦差出京，好不威风！

法云：

释法云，姓周氏，义兴阳羡人。……梁氏高临，甚相钦礼。……寻又下诏，礼为家僧，资给优厚。敕为光宅寺主。（同上书《法云传》）

---

① 事迹具见《梁书·张充传》。
② 事迹附见《梁书·谢朏传》。
③ 事迹具见《梁书·蔡撙传》。

又是一位皇室“家僧”！

智藏：

> 释智藏，姓顾氏，本名净藏，吴郡吴人。……年十六，代宋明帝出家，……敕住兴皇寺。……逮有梁革命，大宏正法。……天子下礼承修，荣贵莫不来敬。……梁武崇信释门，宫阙恣其游践。主者以负扆南面，域中一人，议以御座之法，唯天子所升，沙门一不沾预。藏闻之，勃然厉色，即入金门，上正殿，踞法座。……斯跨略天子，高岸释门。（同上书《智藏传》）

“代”皇帝而“出家”，“出身”便自不凡。身为和尚，却竟敢争踞皇帝宝座以“跨略天子”，可见其骄横之甚！

上述僧旻、法云、智藏，即佛教史上所称的“梁代三大家”（下详），却原来有两人是皇室“家僧”。（智藏虽无“家僧”之名，实则也是一个“家僧”。）

慧超：

> 释慧超，姓廉氏，赵郡阳平人。……后南游江左，住南涧寺。……梁祚伊始，……乃授僧正。……天子给传诏羊车局足健步、衣服等供。……天监年中，帝请为家僧，礼问殊积。（《续僧传》卷六《慧超传》）

又是一位享受“天子给……供”的皇室“家僧”！

以上这些，也仅是举例而已。当然，南朝僧人，也有习戒修禅、淡泊自守者，并不都是这样的势利之徒，但是，上述这些“义学沙门”，也的确是颇有代表性的。

寺富、僧骄，正标志着南朝佛教的发展和“隆盛”。

南朝佛教，虽然摆脱了魏晋之世佛教的那种对于玄学的依附，但是，魏晋以来的“清谈”之风，却仍然深深地影响着佛教。南朝佛教“义学”的发达，在一定的意义上说来，正是这种影响的

反映。虽然南朝佛教也有研习禅、戒的，但是，占据支配地位的，无疑的却是“义学”——即佛教的义理之学。这一情况，从下述的一类记载中，清楚地反映了出来：

谛后游览经籍，过目斯记。晚入吴虎丘寺，讲……《法华》、《大品》、《维摩》，各十五遍。（梁《僧传》卷七《昙谛传》）

……首尾十有九年，……每岁开讲，三吴学者，负笈盈襜。乃著《涅槃》、《法华》、《大品》、《胜鬘》等义疏。（同上书《法瑶传》）

锺妙善《成实》、《三论》、《涅槃》、《十地》等。……尔后盘桓讲说，禀听成群。（梁《僧传》卷八《僧锺传》）

贫道捉麈尾已来，四十余年。东西讲说，谬重一时。（同上书《智林传》）

善《大涅槃》及《胜鬘》、《维摩》等，每至讲说，听者将近千人。（同上书《僧宗传》）

永明中还都，止中寺，讲《涅槃》、《维摩》、《十地》、《成实论》，相继不绝。（同上书《法安传》）

印……虽学涉众典，而偏以《法华》著名，讲《法华》凡二百五十二遍。（同上书《僧印传》）

朗本辽东人，为性广学，思力该普。凡厥经律，皆能讲说，《华严》、《三论》最所命家。（同上书《法度传》附见《僧朗》）

陶练众经，而独步于《涅槃》、《成实》。讲说徒众，常数百余人。（同上书《智顺传》）

……于是续讲众经，盛于京邑。讲《大涅槃》凡八十四遍，《成实论》十四遍，《胜鬘》四十二遍，《维摩》二十遍，其《大》、《小品》六遍，《法华》、《十地》……等，亦皆近十

遍。黑白弟子三千余人，咨禀门徒，常盈数百。（同上书《宝亮传》）

如此之类的记载，可说是充满于梁《僧传》、《续僧传》的《义解篇》的南朝各个义学僧人的《传》记之中。这些专以“讲经”为能事的“义学”者流，在北朝，是要被“阎罗王”严加审判，并且还要被打入地狱的！因为，“讲经者，心怀彼我，以骄凌物”，是“比丘中第一粗行”（《洛阳伽蓝记》卷二《城东·崇真寺》）！而在南朝，却都成了上受朝贵赏识、下为信众归敬的显学名家。

不过，南朝“义学”，既然承继了“清谈”遗风，则必泛谈、空论者多。道宣就曾批评过：

> 自晋、宋相承，凡论议者，多高谈大语，竞相夸罩。（《续僧传》卷五《僧旻传》）

“高谈大论，竞相夸罩”！一针见血地指出了南朝“义学”者流的虚夸浮华的病相。慧皎则说：

> 故曰：兵者不祥之器，不获已而用之；言者不真之物，不获已而陈之。……将令乘蹄以得兔，藉指以知月。知月则废指，得兔则忘蹄。……而滞教者，谓至道极于篇章；……（梁《僧传》卷八《义解篇·综论》）

“言者不真之物”，而“滞教”者，却以假当真。

道宣还说：

> 至如讲解传授经教本宗，摘文揣义，情犹有失。何得背本追末，意言引用，每日敷化，但竖玄章，不睹论文，终于皓首，如斯处位，未曰绍隆。（《续僧传》卷一五《义解篇·综论》）

“摘文揣义”，“背本追末”。这是批评“义学”者流只是寻章摘句、不务根本。“但竖玄章，不睹论文”。这反映了“义学”者流的那

种“清谈”之风确很严重。

随着南朝佛教的发展，它为害社会的弊端，也就随之而日益暴露出来。宋文帝时，丹阳尹萧摹之[①]曾经上言：

> 佛化被于中国，已历四代（按：指汉、魏〔三国〕、晋、宋），塔寺形像，所在千计。……而自顷世已来，情敬浮末，不以精诚为至，更以奢竞为重。旧宇颓圮，曾莫之修，而各造新构，以相夸尚。甲地、显宅，于兹殆尽！林竹、铜彩，糜损无极！（《弘明集》卷一一，何尚之《答宋文帝赞扬佛教事》）

“甲地、显宅”，多为寺院所占有；“林竹、铜彩”，概为僧人所耗尽。佛教之侵夺民财，竟是如此的严重！

梁郭祖深[②]，更慨乎言之：

> 都下佛寺，五百余所，穷极宏丽；僧尼十余万，资产丰沃。所在郡县，不可胜言。道人又有白徒，尼则皆畜养女，皆不贯人籍，天下户口几亡其半！而僧尼多非法，养女皆服罗纨。其蠹俗伤法，抑由于此。请精加检括，……不然，恐方来处处成寺，家家剃落，尺土一人，非复国有！（《南史·郭祖深传》）

这是一幅多么触目惊心的情景啊！由于梁武的佞佛政策，以致造成如此严重的恶果。

无神论者范缜（下详），也曾揭露：

> 浮屠害政，桑门蠹俗，风惊雾起，驰荡不休。……竭财以赴僧，破产以趋佛！……千锺委于富僧，欢怀畅于容发。……

---

① 《宋书·萧思话传》：“源之（按：系思话之父）从弟摹之，丹阳尹，追赠征虏将军。”

② 《南史·郭祖深传》：“郭祖深，襄阳人也。梁武帝初起，以客从。”后官至员外散骑常侍、云骑将军，秩二千石。

舍逢掖，裘横衣，废俎豆，列瓶钵，家家弃其亲爱，人人绝其嗣续；至使兵挫于行间，吏空于官府，粟罄于惰游，货殚于土木！……（《弘明集》卷九，萧琛《难〈神灭论〉引范缜《神灭论》》）

情况实在是够严重的了。由于寺滥僧窳，情况严重，以致梁武帝曾一度想要自任“僧正”，进行干预：

帝欲自御僧官，维任法侣。……晚于华光殿设会，众僧大集，……帝曰：“比见僧尼多未调习，白衣僧正，不解科律，以俗法治之，伤于过重，弟子暇日，欲自为白衣僧正，亦依律立法。此虽是师之事，然佛亦复付嘱国王。……”（《续僧传》卷五《智藏传》）

梁武皇帝竟要自任“白衣僧正”以“调习”僧尼，可见僧尼们道德败坏到何等严重的程度！

总而言之：南朝佛教，一方面，摆脱了魏晋佛教对于玄学的那种依附状况而逐步走上了独立发展的道路；另一方面，却仍然深受魏晋“清谈”之风的影响（这种情况，归根结柢，还是由于适应南朝统治阶级的需要），因而就形成了“高谈大语，竞相夸罩”、并且占据了支配地位的“义学”风尚。同时，不少“义学”者流，还兼通儒学、《老》、《庄》[①]，所以，在南朝佛教中，会通“三教”的趋势，也在随着佛教的发展而发展着（虽然同时也存在“三教”之间的矛盾和斗争）。而随着佛教的发展，随着寺富、僧腐，也给社会、给人民造成了日益严重的危害。

---

① 例如：慧琳：“善诸经及《庄》、《老》”（梁《僧传》卷七《道渊传》）。昙谛：“晚入吴虎丘寺，讲《礼》、《易》、《春秋》各七遍”（同上书《昙谛传》）。僧瑾：“少善《庄》、《老》及《诗》、《礼》。”（同上书《僧瑾传》）昙度：“善三藏及《春秋》、《庄》、《老》、《易》”（同上）。僧慧：“又善《庄》、《老》”（梁《僧传》卷八《僧慧传》）等等。

第二节　南朝译经

道宣曾说：

……宋、齐、梁等朝，地分圮裂，华夷参政，翻传并出，至于广部，绝后超前；即见敷扬，联耀惟远。（《内典录》卷一《历代众经传译所从录》第一之初）

给予南朝译经以很高的总评价。关于南朝译人[①]、译经的数目，《内典录》与《开元录》的记载，出入很大。兹表列于下，以资参考。

	《内典录》		《开元录》	
	译人	译经	译人	译经
宋	24人[②]	210部，490卷（此据总录。朝别录作：496卷）	22人	465部，717卷（原注："于中，九十三部，二百四十三卷见在；三百七十二部，四百七十四卷，阙本。"）
齐	20人[③]	47部，346卷	7人	12部，33卷（原注："于中，七部，二十八卷，见在；五部、五卷，阙本。"）
梁	21人	90部，780卷	8人	46部，201卷（原注："于中，四十部，九十一卷，见在；六部、十卷，阙本。"）
陈	3人	40部，347卷（此据总录。朝别录作：50部，247卷）	3人	40部，133卷（原注："于中，二十六部，八十九卷，见在；一十四部，四十四卷，阙本。"）
合计	68人	387部，1963卷	40人	563部，1084卷

① 梁《僧传·译经下》、《续僧传·译经篇初》为之立《传》的南朝译人，《正传》、《附见》各十七人。远远小于《内典》、《开元》两录所载数字。

② 此据卷四朝别录。卷一总录则作"二十有三人"。

③ 此据卷四朝别录。卷一总录则作"一十九人"。

据《内典录》，梁译经卷数最多；据《开元录》，则刘宋译经（部、卷）最多[①]。据《内典录》，南朝译经，近二千卷[②]（据《开元录》，则才逾千卷）。而且，这个时期的译经，大小二乘，空有、性相，经、律、论典，应有尽有。现在，且据《内典录》，将宋世译人中译经最多的求那跋陀罗的译经情况，录之于下，以见一斑。

《杂阿含经》五十卷　瓦官寺译。法显赍持来。见道慧《宋齐录》。

《众事分阿毗昙》十二卷　共菩提耶舍译。

《楞伽阿跋多罗宝经》四卷　元嘉二十年，道场寺译，慧观笔。见僧祐、法上等录。

《央掘魔罗经》四卷　道场寺出。见道慧《宋齐录》及祐、上《别录》等。

《过去现在因果经》四卷　荆州辛寺第三出；与汉竺大力、吴支谦出《本起瑞应》等同，小异。见始兴、祐、廓等录。

《释六十二见经》四卷　见《别录》。祐云一卷。

《大方广宝箧经》三卷　见李廓录。

《现在佛名经》三卷　元嘉二十九年正月二十七日，荆州，为南谯王刘义宣出。亦名《过数现在佛名》。见始兴及《高僧传》。

《菩萨行方便神通变化经》三卷　见李廓录。

《净度三昧经》三卷　见李廓录。

《相续解脱了义经》二卷　东安寺出。见道慧、僧祐、李廓、法上等四录。

《大法鼓经》二卷　东安寺译。见道慧、僧祐、李廓及《别录》等。

《阿兰若习禅经》二卷　见李廓录。

《胜鬘师子吼一乘大方便经》一卷　丹阳郡出，宝云传、观笔。见道慧、祐、廓等录。

《无量寿经》　孝建年出，第八译。见道慧《宋齐录》。与僧铠、支谦、白延、法护、罗什、法力、宝云等出大同，广略异。

---

① 据《祐录》卷二著录者，刘宋译经，仅五十四部，二百八十四卷。

② 实则，这个数字中，包括了若干撰述在内，并非都是译典。

《宾头卢突阇罗为优陀延王说法经》

《般泥洹经》孝建元年，辛寺出，第二译。或无“般”字。与法护出《泥洹》大同小异。见道慧《宋齐录》。

《八吉祥经》元嘉二十九年，于荆州，为司空、南谯王译，第二出。与吴支谦出小异。见祐、唱二录。

《无忧王经》后例一卷。于荆州辛寺译。见《吴录》。

《出无量持门经》见《吴录》。

《三小劫经》见《别录》。

《食四经》见《别录》。

《十二游经》第二出。与晋迦留陀伽译小异。见《旧录》。

《十二头陀经》

《三因缘经》

《异处七处三观经》第二出，出《杂阿含》。或无“异处”字。

《十一想思念如来经》或《思惟想》。

《十二品生死经》

《十报法三统略经》

《罪福报应经》

《六斋八戒经》

《十二头陀经》

《四人出现世间经》出《杂含》。

《四品学法经》

《申兜本经》或《申日》。

《舅甥经》出生经。

《那先经》异本出。

《日难经》一云《越难》。

《君臣经》出生经。

《鞞摩肃经》

《鹦鹉经》《中含》。

《负债为牛经》出生经。

《那赖经》出生经。

《二侨士经》出《出曜经》。

《释摩男本经》

《阿兰那经》

《老母经》

《树提伽经》

《阿遨达经》

《大意经》

《目连降龙王经》

《阿难见伎啼哭无常经》

《舍利弗等比丘得身作证经》

《佛往慰迦叶病经》

《请般特比丘经》一云时。

《佛命阿难诣最胜长者经》

《目连劝布施望即报经》

《舍利弗般泥洹经》出生经。

《摩诃迦叶度贫母经》

《阿那律七念章经》

《杂藏经》

《虚空藏菩萨经》

《菩萨诃欲经》第二出。

《阿弥陀经》

《诸法无行经》

《贫子须赖经》见李廓录。

《无量义经》见李廓录。

《杀龙济一国经》《六度集》。

《无涯际持法门经》

《堕珠著海中经》出生经。

《当来选择诸恶世界经》

《阿难陀目佉尼呵离陀经》

《佛入甘露调正意经》出《大十二门经》。

《过去行檀波罗蜜经》

《本行六波罗蜜经》已上不注诸录者，并《别录》。

《第一义五相略集》一卷东安寺译。见僧祐录。

《三藏法师自述喻》一卷见《杂录》。

右七十七部，合一百六十一卷[1]。文帝世，中天竺国三藏法师求那跋陀罗，宋言功德贤，善大乘学，时人亦称为“摩诃乘”，亦云“衍”。元嘉十二年，来至扬都，帝深崇敬。彭城王刘义康[2]、南谯王刘义宣[3]，并师事之，敕住祇桓寺。仍请令译《杂阿含》等。宝云传语，慧观笔受。后随谯王镇抚荆州；复于辛寺复出《无忧王》等经，凡百余卷，多是弟子法勇传语。……《祐录》止云“七十三卷”。今案众《录》，悉具列之。（《内典录》卷四《宋朝传译佛经录》）

关于求那跋陀罗，《祐录》卷一四《求那跋陀罗传》称：

求那跋陀罗，齐言功德贤，中天竺人也。以大乘学故，世号“摩诃衍”。本婆罗门种。幼学《五明》诸论，天文、书算、医方、咒术，靡不博贯。后遇见《阿毗昙杂心》，寻读惊悟，乃深崇佛法焉。其家世外道，禁绝沙门，乃舍家潜遁，远求

---

① 《祐录》（卷二）为“十三部，凡七十三卷”（《祐录》卷一四《求那跋陀罗传》里，却又说求那跋陀罗译经“凡一百余卷”）。《开元录》（卷五）为“五十二部，一百三十四卷”。并有夹注：“《宾头卢》上二十六部、一百卷，见在；《虚空藏》下二十六部、三十四卷，阙本。”

② 事迹具见《宋书·彭城王义康传》。

③ 事迹具见同上书《南郡王义宣传》。

师匠，即落发改服，专志学业。及受具戒，博通《三藏》。为人慈和恭顺，事师尽勤。顷之，辞小乘师，进学大乘。大乘师试令探取经匣，即得《大品》、《华严》。师喜而叹曰："汝于大乘有缘矣。"于是，读诵、讲义，莫能酬抗。进受菩萨戒法。……跋陀前到师子诸国，皆传送、资供。

以上，是求那跋陀罗来华前的经历。

（他）既有缘东方，乃随舶泛海，……元嘉十二年，至广州。时刺史车朗，表闻宋文帝，遣使迎接。既至京都，敕名僧慧严、慧观，于新亭郊劳。见其神情朗彻，莫不虔敬。曾因译交言，而欣若倾盖。初住祇洹寺，俄而文帝延请，深加崇敬。琅邪颜延之，通才硕学，束带造门。于是京师远近，冠盖相望。宋彭城王义康、谯王义宣，并师事焉。

求那跋陀罗一到中国，便受到了上自皇帝、下至名流的热烈欢迎。

顷之，众僧共请出经。

于是：

（相继）于祇洹寺集义学诸僧，译出《杂阿含经》；东安寺出《法鼓经》；后于丹阳郡译出《胜鬘》、《楞伽》经。徒众七百余人，宝云传译，慧观执笔，往复咨析，妙得本旨。后，谯王镇荆州，请与俱行，安止新寺，更创殿房。即于新寺出《无忧王》、《过去现在因果》及一卷《无量寿》、一卷《泥洹》、《央掘魔》、《相续解脱》、《波罗蜜了义》、《第一义五相略》、《八吉祥》等诸经，凡一百余卷。（按：梁《僧传》卷三《译经下·求那跋陀罗传》作："……等诸经，并前所出，凡百余卷。"）……

译经"一百余卷"，可谓不少。特别是《楞伽》的译出，在中国佛教思想史上，尤有巨大影响（下详）。而《杂阿含》的译出，补

足了汉译的四部《阿含》[①]，这在中国佛教思想史上，也是颇为重要的。其它如《胜鬘经》等，在中国佛教思想史上也颇有影响。

及孝建之初，谯王阴谋逆节，……逼于俱下。梁山之败[②]，……时王玄谟督军梁山，孝武敕军中："得摩诃衍，善加料理，驿信送台。"俄而寻得，合舸送都。孝武即时承见，顾问委曲，曰："企望日久，今始相遇。"跋陀对曰："既深閟戾，分为灰粉！今得接见，重荷生造。"……孝武曰："无所惧也。"是日敕住后堂，供施衣物，给以人乘。

孝武并不因为求那跋陀罗"附逆"而生嫌隙，仍然一往情深地予以优遇。足见这位梵僧在当时的声望之隆。

初，跋陀在荆州十载，每与谯王书疏，无不记录。及军败简捡，无片言及军事者。孝武明其纯谨，益加礼遇。因闲谈，聊戏问曰："念丞相否？"（按：丞相，指义宣）答曰："受供十年，何可忘德？今从陛下乞愿：为丞相三年烧香！"帝凄而动容，义而许焉。

求那跋陀罗，因接近权贵而被卷入王室斗争的漩涡之中；及义宣败亡，却仍能不忘故旧之情，且能直言无隐。则这位梵僧，尚不失为耿直之人。

及中兴寺成，敕令移住。……至明帝之世，礼供弥盛。……泰始四年（468），正月，……卒，春秋七十有五。明帝深加痛惜，慰赠甚厚。公卿会葬，荣哀备焉。

---

① 汉译《四阿含》为：一、《中阿含》，六十卷。东晋僧伽提婆译。二、《长阿含》，二十二卷。姚秦佛陀耶舍译。三、《增一阿含》，五十一卷。苻秦昙摩难提译。四、《杂阿含》，原五十卷，后缺二卷。刘宋求那跋陀罗译。《四阿含》中，《杂阿含》尤为重要。

② 指刘义宣军大败于（今安徽境内之）梁山。《宋书·孝武帝纪》：大明七年（463），十一月，"车驾习水军于梁山"。即指此处。

求那跋陀罗，在刘宋之世，虽曾一度遭受义宣之累，但仍身历三朝，备受礼敬，身后哀荣，亦颇隆重。作为一代译师，求那跋陀罗的际遇，也可算是颇不寻常的了。

谈到南朝译经，理应兼及华籍译人。这里，且举智严、宝云以为代表，以概余者，以见一斑。

其一，智严。据《内典录》：

《普曜经》八卷第三卷。与蜀出、竺法护出，本同、文异。见《宋齐录》及祐、皎《传》。或六卷，或四卷。

《无尽意菩萨经》六卷亦云《阿差末经》。见李廪录。

《生经》五卷见《别录》。

《广博严净经》四卷元嘉四年出。一《广博严净不退转经》，一《不退转法轮》。与法护《阿惟越致遮经》同本、文别。

《菩萨璎珞本业经》二卷

《毗罗三昧经》二卷明居士入定事。见《东录》。祐云疑。

《阿那含经》二卷

《四天王经》

《善德婆罗门问提婆达多经》

《一音显正法经》或《一音演正法经》。

《调伏众生业经》

《善德优婆塞经》

《法华三昧经》

《净度三昧经》

右一十四部，合三十六卷[①]。文帝元嘉四年，凉州沙门释智严，弱冠出家，游方博学，遂于西域遇得前经梵本，赍至扬都，于枳园寺共宝云出。（《内典录》卷四《宋朝传译佛经

① 《祐录》（卷二）只著录《普曜》（六卷）、《四天王》（一卷）、《广博严净》（四卷）“凡三部，十一卷”。《开元录》（卷五）著录“一十部，三十一卷”。（设有《毗罗三昧》、《善德婆罗门问》、《一音》、《调伏众生》四经）

录》）

关于智严，《祐录》卷一五《智严传》称：

> 释智严，不知何许人（按：梁《僧传》卷三《智严传》说智严是"西凉州人"）。弱冠出家，便以精勤著名。纳衣宴坐，蔬食永岁。志欲广求经法，遂周流西域，进到罽宾，遇禅师佛驮跋陀，志欲传法中国，乃竭诚要请，跋陀嘉其恳至，遂共东行。于是逾涉雪山，寒苦险绝，饮冰茹木，频于危殆，绵历数载，方达关中。常依随跋陀止于长安大寺。

于此可知，智严也是早期西行求法僧人中的一人；并且请了佛驮跋陀罗与之俱来关中[①]。

> 顷者，跋陀横为秦僧所摈（已见前述），严与西来徒众，并分散出关，仍憩山东精舍，坐禅诵经，力精修学。

由于佛驮跋陀罗遭到罗什门下的排斥，邀请佛驮来华的智严，也跟着受到了连累而离开关中。

> 晋义熙十二年，宋武帝（按：指刘裕）西伐长安，克捷旋旆，途出山东，……延请还都，……即住始兴寺（按：后又迁至枳园寺）。严随刘裕，来至晋京。
>
> 严前还于西域，得胡本众经，未及译写；到宋元嘉四年，乃共沙门宝云译《普曜》、《广博严净》及《四天王》，凡三部经[②]。在寺不受别请，远近道俗敬而服之。

"在寺不受别请"。则智严者，还算是能够淡泊自守的僧人。

---

① 梁《僧传·佛驮跋陀罗传》称：佛驮"常欲游方弘化，备观风俗；会有秦沙门智严西至罽宾，睹法众清净，乃慨然东顾曰：'我诸同辈，斯有道志，而不遇真匠，发悟莫由。'即咨询国众：'孰能流化东土？'佥曰：'有佛驮跋陀罗者，出生天竺那呵梨城，族姓相承，世遵道学。……少受业于大禅师佛大先。'先，时亦在罽宾。乃谓严曰：'可以振维僧徒、宣授禅法者，佛驮跋陀其人也。'严既要请苦至，贤遂愍而许焉。"

② 梁《僧传·智严传》只说"……到元嘉四年，乃共沙门宝云译出《普曜》、《广博严净》、《四天王》等经"，未具体说明部、卷数。

（智严后）泛海，重到天竺。……于是步归，行至罽宾，无疾而卒，年七十八。……

智严终于客死异域，亦可谓“为法亡躯”者。

其二，宝云。据《内典录》：

《付法藏经》六卷见李廪录。

《佛所行赞经》五卷于六合山寺出。见宝唱录。一云《佛本行》七卷。或云《传》，马鸣撰。见《别录》。

《新无量寿经》二卷于道场寺出①，是第七译。与支谦、僧铠、白延、法护、罗什、法力出不同。见道慧《宋齐录》及《高僧传》。

《净度三昧经》二卷法显赍来，未译。见道祖《杂录》。

右，四部，一十五卷②。文帝世，凉州沙门宝云，少历西方，善梵书语，天竺诸国字音、训释，悉皆备解。后还，复至江左。晚出诸经，多云刊定。华戎兼通，言音允正，众咸信服。……江左翻传，译梵为宋，莫逾于云。初与智严恒共同出，严既迁化，云后独宣。（《内典录》卷四《宋朝传译佛经录》）

看来，宝云是早期华籍译人中梵文水平较好的一个。《祐录》卷一五《宝云传》称：

释宝云，未详其氏族，传云凉州人也。弱年出家，精勤有学行，志韵刚洁，不偶于世，故少以直方纯素为名。而忘法恳恻，忘身徇道，誓欲躬睹灵迹，广寻群经。遂以晋隆安之初，远适西域，与法显、智严先后相随，涉履流沙，登逾雪岭，勤苦艰危，不以为难。遂历于阗、天竺诸国，备睹灵异，……释迦影迹，多所瞻礼。

---

① 《祐录》作：“宋永初二年，于道场寺出；一录云：于六合山寺出。”

② 《祐录》（卷二）只著录《新无量寿经》（二卷）和《佛所行赞》（五卷）“二部，凡七卷”。《开元录》著录为“四部，一十七卷”。（“《佛所行赞经》五卷”，作“《佛本行经》七卷”。并有夹注：“前一部（按：指《佛本行经》）七卷，见在；后三部（按：指《新无量寿》、《净度三昧》和《付法藏》三经）十卷，阙本。”）

宝云也是决志西行、涉险求法者。

云在外域，遍学胡书，天竺诸国音字、诂训，悉皆贯练。后还长安，随禅师伏驮跋陀受业，修道禅讽，孜孜不怠。俄而禅师横为秦僧所摈，徒众悉同其咎，云亦奔散。

这一记载说明，佛驮跋陀罗的遭受排斥，也累及于宝云。

会庐山释慧远解其摈事，共归京师，安止道场寺。僧众以云志力坚猛，弘道绝域，莫不披衿咨问，敬而爱焉。

宝云由于自己的行履可嘉，受到京师僧众们的爱戴。

云译出《新无量寿》；晚出诸经，多云所译（按：梁《僧传》卷三《宝云传》作："晚出诸经，多云所治定。""多云所治定"，较之"多云所译"要更准确些）。常手执胡本，口宣晋语（按：宋朝而称"晋语"，不妥），华戎兼通，音训允正，云之所定，众咸信服。……江左练梵，莫逾于云。故于晋、宋之际，弘通法藏，沙门慧观等，咸友而善之。

看来，宝云不仅自己直接从事于译经工作，而且还参与了对别人译经的"治定"。由于他具有较高的梵文水平，所以博得了僧众们的"信服"和"友善"。

云性好幽居以保闲寂，遂适六合山寺，译出《佛所行赞经》。山多荒民，……礼事供养，十室而八。……以元嘉二十六年卒，春秋七十余（按：梁《僧传·宝云传》作："春秋七十有四"）。

宝云竟能博得"十室而八"的山民们对他的"礼事供养"，可见他在群众中也有很大的影响。

此外，尚有智猛（《祐录》卷一五、梁《僧传》卷三均有《传》）、法勇（梵名"昙无竭"。同上两书均有《传》）等人，也都是刘宋之世，西行求法、东归译经者，这里姑且从略了。慧皎在梁《僧传》卷三《译经下》的篇末，曾经总结性地论及译经

说：

传译之功尚矣，固无得而称焉。……爰至安清、支谶、康会、竺护等，并异世一时，继踵弘赞。然夷夏不同，音韵殊隔，自非精括诂训，领会良难。属有支谦、聂承远、竺佛念、释宝云、竺叔兰、无罗叉等，并妙善梵汉之音，故能尽翻译之致。一言三复，词旨分明，然后更用此土宫商，饰以成制。……其后鸠摩罗什，硕学钩深，神鉴奥远，历游中土，备悉方言。……时有生、融、影、叡、严、观、恒、肇，皆领悟言前，词润珠玉，执笔承旨，任在伊人。故长安所译，郁为称首。……窃惟正法渊广，数盈八亿，传译所得，卷止千余。皆由逾越沙阻，履跨危绝，或望烟度险，或附栈前身，及相会推求，莫不十遗八九。是以法显、智猛、智严、法勇等，发迹则结旅成群，还至则顾影唯一，实足伤哉！……

这里，慧皎既小结了自汉代以来的译经史略，又概述了晋、宋之世西行求法者的卓绝艰险。大致说来，是符合史实的。汤用彤先生也曾说过：

计自法显、法领至于法勇，西行者无虑数十人。度雪岭，攀悬崖，历万苦而求法，其生还者固有，而含恨以没，未申所志，事迹不彰，或至姓名失传，不知几人。先民志节之伟大，盖可以风矣！（汤《史》第二分第十二章《传译求法与南北朝之佛教》上册，页387）

汤老的这些话，既概述了晋、宋之际佛教僧人西行求法的史实，又对这些西行求法者的艰苦志节表示了推崇之意，可说是语重心长的。

第三节 《三论》学说的再弘传
——僧朗与法朗

《三论》学说，在罗什及其门下相继去世之后，便进入一个沉寂的时期，一直到了萧梁，方渐兴起（宋、齐之世，则若断若续）。而首先出来再传此学者，当为摄山僧朗。

僧朗及其弟子，梁《僧传》卷八《法度传》称：

> 释法度，黄龙人。少出家，游学北土，备综众经，而专以苦节成务。宋末游于京师。高士齐郡明僧绍[①]，抗迹人外，隐居琅邪之摄山。挹度清徽，待以师友之敬。及亡，舍所居山为栖霞精舍，请度居之。……度常愿生安养，故偏讲《无量寿经》，积有遍数。……
>
> 度有弟子僧朗，继踵先师，复纲山寺。朗本辽东人，为性广学，思力该普。凡厥经律，皆能讲说，《华严》、《三论》，最所命家。

法度（师承不详）“备综众经”而“偏讲《无量寿经》”，却未提及他是否也攻研《三论》（或《般若》）。而他的弟子僧朗，却是“《华严》、《三论》，最所命家”，是兼治《华严》与《三论》的学者。则“继踵先师”的僧朗之致力于《三论》，应该说同法度也有些关系。由于僧朗擅长《三论》，以致为梁武帝“深见器重。敕诸义士，受业于山”。关于梁武派人向僧朗学习《三论》一事，江

① 《南齐书·高逸·明僧绍传》：“明僧绍，字承烈，平原鬲人也。祖王元，州治中。父略，给事中。僧绍，宋元嘉中，再举秀才，明经，有儒术。”历宋、齐两朝，并不出仕，“住江乘摄山”。所谓“抗迹人外”、倒也符合史实。

总[1] 的《金陵摄山栖霞寺碑》里，亦曾言及之：

> 先有名德僧朗法师者，去乡辽水，问道京华。……阐《方等》之指归，弘中道之宗致。……天监十一年，帝乃遣中寺释僧怀、灵根寺释慧令等十僧，诣山咨受《三论》大义。（见《江宁金石记》）

吉藏在其《大乘玄论》（卷一）里，也曾谈到这件事：

> 摄山高丽朗大师，本是辽东城人，从北土远习罗什师义，来入南土，住锺山草堂寺。值隐士周颙，周颙因就师学[2]。次梁武帝敬信三宝。闻大师来，遣僧正智寂十师，往山受学。

这一记载说明，僧朗的南来，就是为了学习“罗什师义”。对此，《二谛义》卷下，则说得更为明白：

> 山中法师（按：指僧诠）之师（按：指僧朗），本辽东人，从北地学《三论》，远习什师之义，来入南吴，住锺山草堂寺。

“从北地……”云云，按其意思，应该是：僧朗为了学习罗什传译的《三论》之义，乃不远数千里，“从北地”的辽东，远道来到江南吴地。则《大乘玄论》所谓“远习罗什师义”，其实就是学习罗什的《三论》之义。为学《三论》而南来的僧朗，果然成了当时弘传《三论》的著名大师，以致连梁武帝都要派人前去向他就

---

① 《陈书·江总传》：“江总，字总持，济阳考城人也，晋散骑常侍统之十世孙。”历仕梁、陈、隋三朝。于梁，官至尚书殿中郎、侍郎、太子中舍人、兼太常卿等；于陈，官至侍中、左民尚书、散骑常侍、明烈将军、吏部尚书、尚书仆射、尚书令、中权将军。史称：“后主之世，总当权宰，不持政务，但日与后主游宴后庭，……君昏臣乱，以至于灭。”（《陈书·江总传》）“入隋，为上开府。开皇十四年，卒于江都，时年七十六。”（同上）江总自称他“弱岁归心释教，……深悟苦空，更复练戒，运善于心，行慈于物，颇知自励”（同上）。一个“归心释教”、“深悟苦空”而且“颇知自励”的人，却利禄薰心，贪恋仕途，日事“游宴”，作了亡国之臣而既不能死节，又不肯引退。则江总其人，也不过是一个“言高行卑”之徒而已。

② 汤《史》认为：“周颙受学（于僧朗），作《三宗论》，事颇可疑。”结论是：“因此周氏之义，似不出于僧朗也。”（详见该书下册，页737—739）

学。

《大乘玄论》（《二谛义》等同）里提到的所谓“隐士周颙”，其实并非“隐士”。据《南齐书·周颙传》的记载，他历仕宋、齐两朝，官至将军、参军、殿中郎、中书郎、给事中等，且是“卒于官”的。如果这样的人也能算做“隐士”，那大概就是所谓的“市朝大隐”吧！《南齐书·周颙传》说：

> 周颙，字彦伦，汝南安城人，晋左光禄大夫顗七世孙也。……
>
> 颙……泛涉百家，长于佛理。著《三宗论》。立空假名，立不空假名（按：应为“立不空假名，立空假名”）。设不空假名难空假名，设空假名难不空假名。假名空，难二宗，又立假名空。……

周氏的《三宗论》，实际是讲“二谛”之义的，将于本章第四节《“二谛”义》中叙及之，这里，且略及于如下这一史实：

> 西凉州智林道人遗颙书曰：“此义（按：即“三宗”义）旨趣，似非始开，妙声中绝六七十载（按：梁《僧传·智林传》作“六十七载”）。贫道年二十时，便得此义，窃每欢喜，无与共之。年少见长安耆老，多云关中高胜，乃旧有此义。当法集盛时，能深得斯趣者，本无多人，过江东，略是无一。贫道捉麈尾来四十余年，东西讲说，谬重一时。余义颇见宗录，唯有此途，白、黑无一人得者，为之发病。非意此音，猥来入耳，始是真实行道第一功德。”（《南齐书·周颙传》）

《南齐书》引了上述智林的一段话之后得出结论说：“其论见重如此”。关于智林，梁《僧传》卷八《智林传》说：

> 释智林（按：《二谛义》作“智琳”），高昌人。初出家，为亮公（按：指道亮）弟子。幼而崇理好学，负袁长安。振

锡江豫，博采群典，特善《杂心》。及亮公被摈[1]，弟子十二人，皆随之岭外。林乃憩踵番禺，化清海曲。至宋明之初，敕在所资给，发遣下京，止灵基寺。讲说相续，禀服成群。

关于智林致书周颙一事，梁《僧传·智林传》是这样记载的：

……申明二谛义，有三宗不同。时汝南周颙又作《三宗论》，既与林意相符，深所欣慰（按：慰，有本作"迟"）。乃致书于颙曰："近闻檀越叙二谛之新义，陈三宗之取舍，声殊恒律，虽进物不速。如贫道鄙怀，谓天下之理，唯此为得焉，不如此，非理也。是以相劝：速著纸笔。比见往来者，闻作论已成，随喜充遍，特（按：特，《广弘明集》卷二四载智林《与汝南周颙书》作"物"）非常重，又承檀越，恐立异当（按：当，有本作"常"）时，干犯学众；制论虽成，定不必出。闻之矍（按：矍，《广弘明集》作"惧"）然，不觉兴卧（按：卧，《广弘明集》作"悲"）。此义旨趣，似非初闻，妙音中绝六十七载，理高常韵，莫有能传。贫道年二十时，便瑠得（按：忝得，《广弘明集》作"参传"）此义。常谓藉此微悟，可以得道，窃每欢喜，无与共之。年少见长安耆老，多云关中高胜，乃旧有此义。当（按：当，《广弘明集》作"常"）法集盛时，能深得斯趣者，本无多人。既犯越常情，后进听受，便自甚寡。传过江东（按：传过江东，《广弘明集》

---

① 据梁《僧传》卷七《道亮传》的记载："释道亮，不知何许人，住京师北多宝寺。神悟超绝，容止可观。而性刚忤物，遂显于众。元嘉之末，被徙南越。……于是命侣宵征，南适广州。弟子智林等十二人随之。停南六载，讲说导众（按："导众"，有本作"众经"），化陶岭外。至大明中，还止京兆，盛开法席。"只是北还时间，《林传》说是"至宋明之初"，当是在宋明帝（465—472）初年；《亮传》说是"至大明（457—464）中"，则是在孝武年间。如据道亮于"元嘉之末"（按：元嘉的最后三年为451—453）被逐岭南，"停南六载"北还，则其北还时间，当在孝武大明初年。则《林传》所谓"至宋明之初"，或系"至宋大明之初"之误。《亮传》还说亮于"宋太始中卒"。则亮之北还，似应在明帝继位之前。

作“传通”），略无其人。贫道捉麈尾以来，四十余年。东西讲说，谬重（按：重，《广弘明集》作“至”）一时。其余义统，颇见宗录，唯有此途，白、黑（按：白黑，《广弘明集》作“百里”）无一人得者。贫道积年，乃为之发病，既痾衰末命（按：末命，《广弘明集》作“未愈”），加复旦夕西旋，顾惟此道，从今永绝不言。檀越机发无绪（按：机发无，有本作“天机发”），独创方外（按：外，有本作“寸”），非意此音，猥来入耳。且欣且慰，实无以况。建明斯义，使法灯有终（按：终，《广弘明集》作“种”），始是真实行道第一功德。虽复国城、妻子施佛及僧，其为福利，无以相过。既幸以诠述想，便宜广宣，使赏（按：《广弘明集》“赏”下有“音”字）者见也。论明法理，当仁不让，岂得顾惜众心以夭（按：夭，《广弘明集》作“失”）奇趣耶？若此论已成，遂复中寝，恐檀越方来，或以此为巨（按：此句巨，《广弘明集》作“法”）障。往言恳然（按：此句，《广弘明集》作“往意理然”），非戏论矣。想便写一本，为惠贫道，赍以还西，使处处弘通也。比小可牵（按：《广弘明集》“牵”下有“曳”字），故入山取叙，深企付之。”颙因出论焉。

吉藏在其《二谛义》（卷下）里，也曾谈到这一点：

晚有智琳法师，请周颙出《三宗论》。周云：弟子若出此论，恐于众人。琳曰：贫道昔年少时，曾闻此义，玄义中绝，四十余载。檀越若出此论，胜国城、妻子、头目布施。于是始出此论也。

吉藏把“六七十载”，改为“四十余载”，减少了“玄音中绝”的时间。

看来，周颙写出《三宗论》之后，担心“立异当时，干犯学众”，不敢贸然地拿出来。所以智林写信给他，鼓励他不要有什么

顾虑，要“当仁不让”地把论文公开出来。

从“妙音中绝六七十载”[①]，到周颙不敢轻易地公开他的《三宗论》这一记载中，我们知道：从弘始（399—415）初年罗什译出《三论》、并在关中地区一度得到弘传，在罗什及其门下相继去世之后，《三论》学说，便在关中趋于沉寂，江南尤少传人，到了梁代，才又渐趋活跃，而其倡导者，便是僧朗。遗憾的是，“凡厥经论，皆能讲说，《华严》，《三论》，最所命家”（于此可知，僧朗不仅长于《三论》，而且还长于《华严》），梁武帝且特派十名僧人向其受学的僧朗，却无何著述流传下来，因此，他的《三论》思想究竟如何，就难得其详（加以慧皎未单独为他立《传》，致使连他的事迹也多少有些“淹没不彰”）；只是由于他有一批（包括再传）弟子相继成为《三论》名家，因而也就扩大了他的影响和声望。现将僧朗以下的师承，表列于下，以资参考：

僧朗——僧诠——法朗——（吉藏）
　　　　　　——智辩
　　　　　　——慧勇
　　　　　　——慧布[②]

僧诠事迹，附见于他的弟子慧布、慧勇、法朗等人的传记里。《续僧传》卷七《慧布传》说：

> 摄山止观寺僧诠法师，大乘海岳，声誉远闻。……学徒数百，翘楚一期。

同上书《慧勇传》说：

---

① 从罗什于弘始三年（401）到达长安、并开始译经（《三论》的翻译，则约在弘始五六年间），到刘宋孝武、明帝之际，约有近七十年的时间。因此，《南齐书》说的“六七十载”的概数，比起梁《僧传》“六十七载”的过于具体的说法，要好一些。

② 僧诠四弟子的事迹，除法朗下详外，智辩不详（只是在《续僧传·法朗传》里有如下几句记载：“辩公胜业清明，定慧两举，故其讲唱，兼存禅众。抑亦诠公之笃厉也。然其义体，时与朗违。”），慧勇、慧布，则具见于《续僧传》卷七《慧勇传》、《慧布传》。

于时摄山诠尚（按："尚"字，费解），直辔一乘，横行山（按：山，有本作"出"）世，随机引悟，有愿遂焉。

同上书《法朗传》说：

初，摄山僧诠，受业朗公，玄旨所明，惟存《中观》。自非心会析理，何能契此清言？而顿迹幽林，禅味相得。

"顿迹幽林，禅味相得。"这表明，思想上"惟存《中观》"的僧诠，践履上却还是颇重视禅观的；而重视禅观的人，则往往都是偏重于自修而并不热衷于讲说。僧诠大抵也是如此。《法朗传》还说：

及后四公往赴，三业资承，爰初誓不涉言，及久乃为敷演。

学人往之就学，诠却初欲无言，久乃方说。可见他确是一位重践履的"义学沙门"。因此，他告诫弟子们：

此法精妙，识者能行；无使出房，辄有开示！（《续僧传·法朗传》）

一位"义学"僧人，却能如此严格地约束他的学生，确是不很多见的。

朗等奉旨，无敢言厝。及诠化往，四公放言，各擅威容，俱禀神略。勇居禅众，辩住长干，朗在兴皇，布仍摄岭。（同上）

僧诠去世之后，弟子们方敢"放言"讲说。可见他的门风之严。关于僧诠四弟子的造诣，《续僧传·慧布传》说是：

时人为之语曰：诠公四友，所谓四句朗，领悟辩，文章勇，得意布。布称"得意"，最为高也。

可是，后来"光大"《三论》之学的，却不是"最高"的慧布，而是法朗。僧诠既不重于讲说，想来也不会热心于著述，因此，他的"惟存《中观》"的思想，流传下来的也就很少。为了同僧诠相区别，后人称僧朗为"摄山僧朗"，或"摄岭师"；而称僧诠为

“山中僧诠”，或“山中师”。僧朗与僧诠，可说是师资“道同”的。他们两人，都偏重于自己的领悟，而并不热心于著述。重于行而轻于言。这在“义学”者们中，是不多的。正因为如此，他们也就稍胜于时流。

兴皇法朗，《续僧传》卷七《法朗传》称：

> 释法朗，俗姓周氏，徐州沛郡沛人也。祖奉叔，齐给事、黄门侍郎、青州刺史。父神归，梁员外、散骑常侍、沛郡太守。……

则法朗者，亦宦门出身。

> 家雄六郡，气盖三边，少习军旅，早经行陈。……

法朗家世，竟是如此的雄豪；而青少年时代的法朗，却也是一介武夫。

> 年二十一[①]，以梁大通二年二月二日，于青州入道。游学扬都，于大明寺宝誌禅师受诸禅法；兼听此寺象律师讲律本文；又受业南涧寺仙师《成论》、竹涧寺靖公《毗昙》。……

法朗于“游学”之初，学无常师，禅、教、律，大、小乘，悉皆受学。

> 前《传》所纪，摄山朗公，解玄测微，世所嘉尚。人代长往，嗣续犹存。乃于此山止观寺僧诠法师，餐受《智度》、《中》、《百》、《十二门》论，并《花严》、《大品》等经。……

法朗在经过一段“博学”之后，乃从僧诠专攻《四论》（以及《华严》、《大品》）。

> 专门强学，课笃形心。

终于以此命家。

---

① 陈垣《释氏疑年录》卷二《扬都兴皇寺法朗》条：“《传》云：‘年二十一’，以梁大通二年二月二日于青州入道。’当作年二十二。”

（陈武帝）永定二年，十一月，奉敕入京，住兴皇寺，镇讲相续。

法朗学成于梁，而弘传于陈，历二世而成一代名家。

所以《华严》、《大品》、《四论》文言，往哲所未谈，后进所损略，朗皆指撝义理，征发词致。故能言气挺畅，清穆易晓。

这表明，在弘阐《四论》（以及《华严》、《大品》）方面，法朗乃能发前人所未发。由于法朗声望日隆，从之就学的人也就很多。

常众千余，福慧弥广。所以听侣云会，挥汗屈膝，法衣千领，积散恒结。每一上座，辄易一衣！

由于“福慧弥广”，所以生活上也就非常阔绰：“法衣千领”，一座一易！一个整天谈“空”、说“无”的名僧，竟是如此地讲究穿着！

阐前经论，各二十余遍；二十五载，流润不绝。其间兴树四部、两宫法轮，当时莫偶。

看来，法朗于学成之后，便专事讲说。这同其业师僧诠“无使出房，辄尚开示”的教训，可说是完全背道而驰了。

岂惟释氏宗匠，抑亦天人仪表！

道宣给予法朗的评价，可谓甚高。由于声望高，信徒多，所以他的布施收入也就非比寻常。

故其所获檀俭，充造经像，修治寺塔，济给穷厄。所以房内畜养鹅鸭鸡犬，其类繁多；所见行者，无不收养。至朗寝息之始，皆寂无声，游观之时，鸣吠宣乱！

原来，所谓“济给穷厄”，并不是周济遭遇“穷厄”的人民群众，而是“畜养鹅鸭鸡犬”。一代名僧的“丈室”，竟然成了小小的动物园！法朗每一“游观”，这些得到“济给”、颇为幸运的“鹅鸭鸡犬”，便“鸣吠宣乱”，以表示对于“畜养”它们的慈悲为怀的主人的“感激”之情，法朗者，真可谓“泽及群生”了。

法朗死于陈宣帝太建十三年（581），终年七十五岁（507—581）。《续僧传·法朗传》没有说明法朗有什么著作传世。看来，法朗是一个只热心于讲说，却不大致力于著述的人。据说，他曾著有《中观疏》，人们称之为《山门玄义》。但这部著作早已佚失。因此，现在只能从他的弟子吉藏的有关著作中，看到他的一些思想梗概。吉藏曾经对法朗的思想作过如下的概括介绍：

> 家师朗和上，每登高座，诲彼门人：言，以不住为端；心，以无得为主。故深经、高匠启悟群生，令心无所著。三世诸佛敷经演论，常云皆令众生心无所著。所以然者，以著是累根，众苦之本。以执著故，起决定分别；定分别故，则生烦恼；烦恼因缘，即便起业；业因缘故，则受生老病死之苦。……著心坚固，苦根转深，无由解脱。……利人、行道……，勿起著心。（《胜鬘经宝窟》）

不住、无得、无著，这倒是《般若》、《三论》的思想。《金刚般若》所谓“应无所住，而生其心”，也就是这个意思。根据吉藏的这一介绍，我们知道：兴皇法朗，确是一位《般若》、《三论》学者。尽管他“行在有中”，却仍能“口里说空”。至于吉藏在其其余著述（例如《中论疏》、《二谛义》、《大乘玄论》等）中有关法朗思想的零散介绍，就不再多所征引了。

由僧朗、僧诠到法朗的祖孙三代对于《三论》的弘传，可以说是继罗什及其门下的“关河”时期之后、《三论》学说的又一个“传弘”期。尽管在基本思想上说来，这个时期同关河时期没有什么根本上的不同，但是，既然时移、人异，则由僧朗以至法朗的《三论》学思想，必然也不会完全同于“关河旧说”，否则，事物就没有发展了。任何一种学术思想，必然都要受到时代的制约，必然都要随着历史的发展而发展、而演变。南朝的《三论》学思想，自然也是如此。

南朝摄山系《三论》学说的弘传，一方面，在当时说来，它只是佛教各种学说思想的一支，就其威势说来，远不及关河时期的隆盛；而另一方面，它却为后来的隋代吉藏的创立三论宗，作好了组织准备，奠定了思想基础。因此，完全可以这样说：南朝摄山系关于《三论》学说的弘传，是承先、启后的。

第四节　“二谛”义

二谛，原是佛教（包括大小乘）的一种“通义”。由于《中论·观四谛品》说过：“诸佛依二谛，为众生说法：一以世俗谛，二第一义谛。若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。”于是，人们就误以为“二谛”说是《三论》系所独有的思想。其实，只能说是《三论》系比较地强调“二谛”之说罢了。南朝（主要是梁、陈）时期，随着《三论》学说的再度得到弘传，“二谛”之说，一时也就成了一种“热门”话题。

本来，二谛，就其内容说来，并不复杂。如果从哲学的意义上来说，二谛中的“世俗谛”，就是指现象，指“事”；而“真谛”（第一义谛），则是指本体，指“理”。所以，所谓“二谛”也者，其实就是现象与本体，或者就是“事”和“理”。而如果从宗教的意义上来说，则“世俗谛”就是此岸世界，“真谛”就是彼岸世界。如此而已。

可是，佛教的“义学”者流，却故意把它复杂化、神秘化，于是，便话越说越多，文越作越长。吉藏在其长达三卷的《二谛义》（卷下）里，说关于“二谛义”的不同解释，“爰古至今，凡有十四家”。据《广弘明集》卷二一的记载，参与关于“二谛义”问题讨论的，共有二十三家之多。作为一种思想资料，下面且就三个方面的记载，聊作概略评述：

一、《广弘明集》的记载。且以萧统（昭明太子）[①] 的观点为代表，简介三点如下：

其一，关于“二谛”名。

> 所言二谛者，一是真谛，二名俗谛。真谛亦名第一义谛，俗谛亦名世谛。真谛、俗谛，以定体立名；第一义谛、世谛，以褒贬立目。……二谛立名，差别不同。（《广弘明集》卷二一，昭明太子《解二谛义令旨》）

这里，“定体”之“定”，不是禅定之“定”，而是判定之“定”。“以定体立名”，也就是就其体性上立名。“体”真即“真”，“体”虚即“俗”。不过，萧统在这里所作的界说，并不确切。因为，要说以“定体”立名，则“第一义谛”与“世谛”，亦可如此说；同样的，要说以“褒贬”立目，则“真谛”与“俗谛”，也可如此说。所以，以“定体”、“褒贬”来区分“真谛”与“俗谛”、“第一义谛”与“世谛”的“立名差别”，从“理论”上说来，是不确切的。对此，吉藏在其《二谛义》(卷中)里，也已提出过批评：

> 问：此之四谛（按：即指真谛、俗谛、第一义谛、世谛）名何异？他解云：真、俗当体得名，世与第一，褒贬为称。言真、俗当体得名者，明俗是浮虚为义，当体浮虚；真是真实为义，当体真实。故真俗当体得名也。世与第一褒贬者，明世是代谢、隔别为义，第一则莫过为义。既隔别为世，莫过为第一，故世与第一，是褒贬之名也。

吉藏在代为“他解”者作了如此的正面解释之后，接着便说：

> 然此释不可解。且难之：俗当体浮虚，世亦当体隔别，俗体是浮虚，既是当体得名，世体是隔别，亦（应）当体得名，

① 据《梁书·昭明太子传》的记载：“高祖大弘佛教，亲自讲说；太子亦崇信三宝，遍览众经。乃于宫内别立慧义殿，专为法集之所。招引名僧，谈论不绝。太子自立二谛、法身义，并有新意。”可见萧统效法乃父，也是一个“热心”于佛教的人。

若便贬世是隔别非第一，我亦贬俗是浮虚非真实。俗实是浮虚既非贬，世实是隔别那忽是贬耶？然俗之与世，世乍可是当体，俗应是贬毁。何者？知世隔别，今言世隔别，岂非当体？俗不知浮虚，今名其是浮虚，岂非是贬！若尔，那得言俗浮虚是当体得名、世隔别是贬毁为称耶？

对于“真”与“第一”，亦有类似诘难。吉藏的结论是：

然此二名，并是当体，……岂有褒贬于其间哉？故不可也。

最后，吉藏还为“他解”者留有余地：

若尔，从来何意言真俗当体、世第一是褒贬耶？解云：师作此释别有意，……且自思之。

“难之”之后，又令“思之”。这也算是吉藏的一种“风格”吧！

其二，关于“真”、“俗”义。

真者是实义，即是平等，更无异法能为杂间，俗者即是集义，此法得生，浮伪起作。……谛者以审实为义：真谛审实是真，俗谛审实是俗。（昭明太子：《解二谛义令旨》）

用“平等”来训释“真实”和以“更无异法能为杂间”来训释“平等”，都是不确切的。因为，“真”就是真实，表示不虚妄的意思；而“平等”，却完全是另一种含义：“是法平等，无有高下。”（《金刚般若·净心行善分》）从而也就可以知道：用“更无异法能为杂间”来训释“平等”，也是文不对题的。可见，萧统在这里完全混淆了含义不同的逻辑概念。“俗”以“浮虚”为义。而萧统不直接作此训释，却先作“俗者即是集义”，然后才说到“浮伪起作”，显得有些绕弯子。

其三，关于“二谛”体。

真谛离有离无，俗谛即有即无。即有即无，斯是假名；离有离无，此为中道。真是中道，以不生为体；俗既假名，以

生法为体。（《广弘明集》卷二一，昭明太子《解二谛义令旨》。下同）

这一见解，来自《中论》“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”的颂义。不过，论义到了萧统的笔下，又多少有些走样。例如，说“真”谛——“中道”，是“以不生为体”，既然“不生”，又何“体”之有！“俗”谛——“假名”，是“以生法为体”，“生法”无常，又何能为“体”！“生”与“无生”，只是区分它是“有为”法还是“无为”法，而并不是揭示它的“体”性的。对此，南涧寺慧超咨曰：

浮伪起作，名之为俗，离于有无，名之为真，未审浮伪为当与真一体、为当有异？

这个慧超，既是梁朝“僧正”，又是皇室“家僧”，也颇不寻常。据《续僧传》卷六《慧超传》的记载：

释慧超，姓廉氏，赵郡阳平人。中原丧乱，避难于锺离之朝歌县焉。……八岁出家。……后南游江左，住南涧寺。……历阅众师，多所参涉，偏以《无量寿》命家。……又善用俳谐，尤能草隶，又工占相。齐历告终，梁祚伊始，……信次之间，声驰日下。寻有别敕，乃授僧正，……天子给传诏羊车局足健步、衣服等供。……帝以《般若》之义，真谛所宗，偏令化导。故咨质锋起，悬辩若流。……天监年中，帝请为家僧，礼问殊积。……罗列童侍，雅胜王侯！……在位二十余年。

论思想，慧超原是“偏以《无量寿》命家”，后来，梁武帝又“偏令”他“以《般若》之义”进行“化导”，于是就由《无量寿》而转向《般若》。论权势，则既为皇帝“家僧”、又居“僧正”之位“二十余年”，“罗列童侍，雅胜王侯”！这个“食君之禄”、“行君之事”的僧人，可真是非比寻常！他向萧统发出“咨”询，也正

是他“咨质锋起”的一种表现吧。对于他的“咨”询，萧统回答道：

世人所知，生法为体；出世人所知，不生为体。依人作论，应如是说。若论真即有是空，俗指空为有，依此义明，不得别异。

这些话的意思是说：如果就“世”、“出世”的不同的“人”来说，“浮伪起作”之“俗”与“离于有无”之“真”，是“异”而非“一”的；但是，如果就“即有而空”为“真”和“即空而有”为“俗”这一“理”趋上说来，则“真”、“俗”之“体”，“不得别异”。

又咨：真俗既云一体，未审真谛亦有起动、为当起动自动不关真谛？

对此，萧统答复说：

真理寂然，无起动相；凡夫惑识，自横见起动。

这一答复，倒是符合教义的。“真理”之所以被称为“无为法”，就是因为它“无起动相”，否则，它也就成了“有为法”了。此下，还有不少的问答，姑且从略了。

二、周颙的《三宗论》。上文已经提到：《南齐书·周颙传》里，说周颙：

著《三宗论》。立空假名，立不空假名。设不空假名难空假名，设空假名难不空假名。假名空，难二宗，又立假名空。

虽然论名《三宗》，但周颙所“宗”者，乃为第三“假名空”。至于前面两“宗”，乃其所“难”（所“破”、所反对）者。据吉藏《大乘玄论》（卷一）的解释：

不空假名者，但无性实，有假世谛，不可全无。如鼠娄栗，……假壁、内空。

吉藏在其《二谛义》(卷上)里，还对“如鼠喽栗”，作了更为明白的解释：

> 鼠喽栗二谛者，经中明色、色性空。彼云：色性空者，明色无定性，非色都无。如鼠喽栗，中肉尽，栗犹有皮壳，形容宛然。栗中无肉，故言栗空，非都无栗，故言栗空也。

这种喻意，虽很形象，但如此机械、支离地理解“色性空”义，显然是不符合《三论》“性空”真义的。《中论疏》(卷二末)，对于“不空假名”的“鼠喽栗”义，也曾提出了明确的批判：

> 次齐隐士周颙著《三宗论》：一不空假名，二空假名，三假名空。不空假名者，经云色空者，此是空无性实，故言空耳，不空于假色也。以空无性实，故名为空，即真谛；不空于假，故名世谛。晚人名此为鼠喽栗义。难云：诸法后(变?)异，故知皆是无性；无性法亦无，一切法空故。即性无性，一切皆空，岂但空性而不空假？此与前即色义不异也。

周颙将它列为第一，表示他是不同意这种见解的。关于“空假名”，《大乘玄论》(卷一)说：

> 第二空假名，谓此世谛，举体不可得。……如水中案瓜，手举瓜令体出，是世谛；手案令体没，是真谛。

如此理解《三论》“性空”之义，简直有点儿幼稚可笑。吉藏批评这一见解说：

> 空假名者，一切诸法，众缘所成，是故有体，名为世谛；折缘求之，都不可得，名为真谛。晚人名之为案瓜二谛。瓜沉为真，瓜浮为俗。难曰：前有假法，然后空之，还同缘会。故有推散即无之过也。(《中论疏》卷二末)

吉藏还说：

> 若没、举体空，即无复世谛；若出时、举体俗有，无复真谛。亦不得并：有时便空，空时便有。(《大乘玄论》卷

一）

结论是：

从来二谛不成案瓜义。从来有二理各别，岂得称为案瓜二谛！

为什么呢？

瓜没时不出，出时不没。今无有有时不空，空时不有。此处不齐，不得举出没为譬。（同上）

“缘起性空”之义是：即有而空，即空而有。亦即：

今出无别出，还是没者出；没无别没，还是出者没。故空无别空，说有者为空；有无别有，说空为有故也。（同上）

周颙列“空假名”为第二，表示他也是不同意这种见解的。《二谛义》（卷下）里，也曾简略地谈到了“鼠喽栗”和“案瓜”的意思：

古来有鼠喽栗二谛，案瓜二谛。娄栗二谛，即空性不空假，假为世谛，性空为真谛也。案瓜二案，假为世谛，假体即空，为真谛。

这里，吉藏只是作了客观介绍，未再加评论。关于第三“假名空”，《大乘玄论》（卷一）解释说：

次周颙明三宗二谛：一不空假，二空假，三假空。……假空者，四重二谛中，初重二谛。虽空而宛然假，虽假而宛然空，空、有无碍。

《二谛义》（卷下）也说：

次周颙明三宗二谛。三宗者：一不空假，二空假，三假空。……然三宗义，不空假，还是鼠娄义，空假是案瓜；今家所辩初节二谛，是假空义。假故空，虽空而假宛然；空故假，虽假而空宛然。空有无碍。

吉藏明白表示：“今家”所辩的“二谛”义，就是“假空义”。并

且把“假故空”以至“空有无碍”这几句话，作为“结束语”而写进他的《二谛义》里的。可见，他也是赞同周颙的这一观点的。其实，周氏的所谓“假名空”思想，正是来自僧肇的《不真空论》。吉藏在其《中论疏》（卷二末）里也曾指出了这一点：

> 第三假名空者，即周氏所用。大意云：假名宛然，即是空也。寻周氏假名空，原出僧肇《不真空论》。……大朗法师关内得此义，授周氏。周氏因著《三宗论》也。

同时，《中论疏》（卷二末）还指出：

> 释道安本无，支公即色，周氏假名空，肇公不真空，其原犹一，但方言为异。斯可用之。

表明吉藏对于周颙的“假名空”之说，评价颇高，从而也就看出：周颙的“假名空”思想，乃是继承了“关河旧义”的；因而也就表明：周氏对于“缘起性空”思想的理解，还是更接近于《三论》思想的。吉藏给周氏《三宗论》所作的结论是：

> 周颙晚作《三宗论》，明二谛以中道为体。（《二谛义》卷下）

给予周氏的观点以相当充分的肯定。

三、《二谛义》的记载。《二谛义》卷下谈到“二谛体”时，曾经这样写道：

> 然二谛体，亦为难解。爰古至今，凡有十四家解释。

可见当时“解释”二谛义者，真可说是“众说纷纭”了。如果对这“十四家”的“解释”，都一一加以介绍，那就“不胜其烦”。于是，避繁从简：

> 今略出当路三家，试而论之。

且“出当路三家”，以为“十四家”的“代表”，以见一斑。

> 第一家明二谛一体，第二家明二谛异体，第三家明二谛以中道为体。

一、异、中道，区别三家。

就明二谛一体家，复有三说。

“一家”之内，又有三种不同的说法：

一云真谛为体，二云俗谛为体，三云二谛互指为体。

真、俗、互指，三说不同。

第一真谛为体者，有二义：一者，明空为理本。明一切法，皆以空为本，有非是本。为是故，以真谛为体也。

这一观点，倒很近似于“本无”说。显然也是受了《老子》“无，名天地之始”和“有生于无”这一思想的影响。

二者，有为俗谛，折俗体为悟真，故真为体也。

“折俗悟真”，“故真为体”。那末，要是不“折俗”而“悟真”、或者虽“折俗”而犹不能“悟真”时，又当如何呢！

言俗为体者，要由折俗故得真，若不折俗，则不得真。良由前折俗故得真。所以以俗为体。

“折俗悟真”，便“以真为体”；“折俗得真”，就成了“以俗为体”。一字之易，竟然得出迥然不同的两种结论。字之为用，可谓大矣。不过，说“二谛”是以“俗”谛为“体”的这种观点，是很难站得住脚的。因为，“俗”以“浮虚”为义，“浮虚”、脆弱之法，怎么能够成为“二谛”之“体”呢？如果因为“得真”是由于“折俗”，所以“俗”就成了“二谛”之“体”，那末，“俗”既“折”矣，又何“体”之有！更何况，“折俗”只是一种手段（方法），而目的，乃是为了“得真”。不以目的为“体”，却以手段为“体”，这多少也有一些本末倒置了吧！

第三家说互指为体。云前两家并僻。今明具二义：明空为有本，故真为俗体，俗为真用；折俗得真，故俗为真体，真为俗用。二谛互为体，真俗互为用也。

单说“真为体”或“俗为体”，都有所偏，不够“圆通”，只有

“互指”的“两全”的说法，才是比较“全面”的。不过，说“真为俗体，俗为真用”，倒是大乘佛教的“通义”；而如果反过来说“俗为真体，真为俗用”，那就未免有些滥用“体”、“用”这一对逻辑范畴了。而且，这种说法，也是于经无据的。所以，这种“互指”的说法，无论是从教义上、还是从逻辑上说来，都是欠通的。

上述的三释一家，吉藏指出：

> 此即是开善门宗有此三释。开善本以真为体，余两释，支流也。

开善，即梁都（南京）钟山开善寺智藏（下详）。《续僧传》卷五《智藏传》说：

> ……圣僧宝誌迁神，窀穸于锺阜，于墓前建塔寺名开善，敕藏居之。

所以后来佛教史上一般便以“开善”称智藏。根据佛教史的一般说法，认为智藏擅长的是《涅槃》，而不是《般若》、《三论》。所以，他对于“二谛”的一些观点，并不是那么符合《三论》思想的。

> 第二家，明二谛异体。三假（按：指一、因成假，二、相续假，三、相待假）为俗谛体，四忘（不详）为真谛体；名相为俗谛体，无名相为真谛体。故二谛体异也。

“三假”、“四忘”，“名相”、“无名相”，只能说是二谛的差别，而不能说它们就是二谛本“体”。把差别说成是本体，是有逻辑上的错误的。

> 第三，明中道为二谛体者，还是开善法师，用中道为二谛体。彼明二即于不二故。……

这表明，智藏对于“二谛”的见解，并不是很一致的。不过，智藏说的“中道为二谛体”，同摄山——兴皇一系的“中道为二谛

体”的观点，并不是完全相同的。所以，吉藏在作出：“此即总论三家，别开则有五释也”的小结之后，紧接着就又指出了：

然虽有三家解释，二谛一体、二谛异体，此不足简，今略论中道为二谛体义。

为什么呢？

摄岭、兴皇，皆以中道为二谛体，彼（按：指智藏等人）亦明中道为二谛体，故须简之。

摄岭一系主张“中道为二谛体”，而智藏等人却也说“中道为二谛体”，这就须要加以辨别，加以澄清，否则就会鱼目混珠，混淆视听。

然彼有三种中道，今用何物中道为体耶？三种中道者，一世谛中，二真谛中，三二谛合明中。世谛中道者有三种：一、因中有果理故非无，即无果事故非有，非有非无，因果中道也。二者，实法灭故不常，相续故不断，不常不断，相续中道也。三者，相待中道……

在世俗谛中，就因果关系上说来，则非有非无；就生灭意义上说来，则不常不断；就相互关系上说来，则相互倚待。所以“世谛”之中，亦含有“中道”之义。不过，这种见解，乃“彼”所有，并非中肯之谈。因此，《大乘玄论》（卷一）便对所谓“相续中道”提出了明确的批判：

他云：实法灭故不常，假名相续故不断。今谓：不常犹是断，不断犹是常，唯见断、常，何中之有！

余二“中道”，当亦如此。可见，摄岭门下，是不同意上述见解的。

真谛中道者，非有非无，为真谛中道也。

这与上述“世谛中道”中的因果关系上的“非有非无”中道又如何区别呢？

二谛合明中道，即非真非俗也。

那末：

彼明三种中，用何中道为二谛体耶？解云：彼不用俗谛中道为二谛体，亦不用非真非俗中道为二谛体。

为什么呢？

彼无别非真非俗法。庄严明佛果涅槃出二谛外，开善明二谛摄法尽。

原来，“彼”、“他”云者，乃是指的僧旻（庄严。下详）和智藏。

今言非真非俗者，互望为非。核论唯是真俗，俗非真，真非俗，为非真非俗。非俗，只是真，非真，只是俗，无别非真非俗。故不用二谛为体也。

所以：

言中道为体者，真谛中道为体。真谛中道，还是真谛。

意思是，僧旻、智藏等人所谓二谛以“中道为体”，其实就是以“真谛为体”。

开善何因缘以中道为二谛体耶？解云：此有原由。

接着，吉藏就在这里也重复讲了僧朗南来、周颙受学、作《三宗论》以及智琳致书周氏的那段故事，然后，《二谛义》（卷下）又说：

次梁武大敬信佛法，本学《成论》，闻法师在山，仍遣僧正智寂等十人往山学。虽得语言，不精究其意。所以梁武晚义，异诸法师，称为制旨义也。开善尔时虽不入山，亦闻此义，故用中道为二谛体。既不亲承音旨，故作义乖假，还以真谛为体也。

这里，吉藏既批评了梁武，又批评了智藏。梁武“本学《成论》（顺便指出：在吉藏的《二谛义》、《中论疏》、《大乘玄论》等著作中，不少地方，在谈及“二谛”等教义时，都曾针对南朝持有《成实论》观点的一些“义学”（如智藏等人）提出了批评。本章

下文还将专节评述《〈成实论〉与成实师》，所以，这里，凡涉及到《成实论》的地方，一概从略），后来虽然派人从僧朗受学《三论》，但是，连梁武本人在内，都是只“得语言”而并“不精究其意”。但梁武仍要以其皇帝之尊，强不知以为知，出“制旨义”（具体内容如何，不得而知）。不曾“亲承”摄山“音旨”的智藏，却要迎合“制旨”之“义”，所以“作”出“乖假”之“义”，把“以真谛为体”的见解，妄自称为“以中道为二谛体”。以假乱真，鱼目混珠。

> 今明：即以非真非俗（而即真即俗的中道）为二谛体。……所以明中道为二谛体者，二谛为表不二之理。如指指月，意不在指，意令得月。二谛教亦尔。二谛为表不二，意在不二，为令得于不二。是故以不二为二谛体。……故以中道不二为体也。

这可说是吉藏正面表达出来的摄山系“以中道为二谛体”的含义。《二谛义》（卷下）此下继续发出了大段的充满了宗教意味的议论之后，又稍为改变一下说法地写道：

> 别开即有五家，总论但有三释：一云真为体，二云俗为体，三云真俗各体。虽有三释，终不出二谛。真谛为体，则道理有此无为体；俗谛为体，则道理有此有为体；二谛异体者，有为俗体，空为真体，道理有二，则是二见众生。今对此故，明不二中道为体。

此外，《大乘玄论》（卷一）里，也有一段谈论“二谛体”的文字，作为资料，姑且录之：

> 二谛体，……常解不同，有五家：初家明有为体，空为用。何故尔？明世谛是有，行者析有入空，无有因空入有，故有是其本，空为其末。第二家云：以空为体，有是其用。何以故？明空为理本，古今常定。有是世间法，皆从空而生，故

空为其体，有是其用。第三云：二谛各自有体。以世谛假有，是世谛体；假有即空、无相，是真谛体。故言二谛各有体。第四云：二谛虽是一体，以义约之为异：若以有来约之，即名俗谛；以空约之，名为真谛。而今此二谛唯一，约用有二。第五云：二谛以中道为体。故云：不二而二，二谛理明；二而不二，中道义立。彼家有时亦作体用相即。

在摄山系的《三论》学者们看来，以上五家：

今皆不然！问第一解：若言以有为体、空为用者，可以有为理、空为用否？体，是理之异名。既言有为体，是即有为理。然皆见理得道，今若以有为理，即见有得道！今圣人皆见空断结，明知空是理。

从《三论》系的观点看来，这种“以有为体，空为用”的说法，简直就是一种“外道”论调。当然是不值一驳的。

问第二解：空为体、有为用者，是即成一谛，何谓二谛！汝今指空当体，是即但空是谛，有非谛。若空、有俱谛，何得偏用一空为体。故不然。

以“空为体”，耽空、略有，故也“不然”。

问第三解：假有是世谛体，假有即空为真谛体。若二谛各有体，即应成两理：有，自有为理；空自空为理。硕（?）反何得辨其相即？

“有”为世“体”，“空”为真“体”，空、有分割，划成两截，自然也是不对的。

问第四解：二谛唯一体，以义约之为异者，今何以二谛唯是一体？是何物体？为当一有体？为当一空体？何处离此空、有别有一体、而言以空、有约之故（有）二谛之别？

“体”唯是”一”，“约义”有“二”，则只有“一谛”，又何“二谛”之有！

问第五解：二谛同（以）中道为体者，今问汝言：若用中道为体，为是二谛摄？为是二谛外（之）物？彼解云：终是一无名无相，还是二谛摄。此是开善用。（此下，谈了僧朗南来、周颙就学、梁武派遣智寂等十僧"往山受学"的故事）梁武天子得师意（按：这里，吉藏却又肯定梁武也"得"了"师意"），含本《成论》，依大乘作章疏。开善亦闻此义，得语不得意。……

由于智藏"得语不得意"，所以，虽然他也说"二谛以中道为体"，其实，那不过是鹦鹉学舌而已，他并没有真正弄懂"二谛以中道为体"的道理。

从上述吉藏对于"五家"的批驳中，可以再次看出：南朝讲说《三论》之学的，只有摄山一系为"正宗"，其余的，包括智藏等名家在内，都未能真正地理解《三论》思想。这倒不全是出于宗派偏见，却也在一定程度上反映了一定的历史事实。这就是，南朝（主要是梁、陈）之世，只有以僧朗为首的摄山系的"义学"，在攻研、弘传《三论》方面，基本上继承了"关河旧说"，因而他们也就能够比较"准确"地理解《三论》学说。而其余的人（例如智藏等人），在接触《三论》之前，多半已在其它方面（例如《成实》、《涅槃》等等）成了名家，他们是以"先入之见"来理解《三论》思想的；因而，他们的有关《三论》系学说的见解，自然是"杂"而"不纯"的。他们关于"二谛"说的各种立论之所以都免不了遭到批评，原因也就在这里。

以上，仅就一些主要的有关资料，对于南朝的"二谛"说作了大致的评介。从中可以看出来：所谓的"二谛"义，不过是一种是非颠倒的"理论"而已。现实世界的客观存在，被他们看做是以"浮虚"为义、"假"而不实的"世俗谛"；而完全是由他们虚构的、仅仅存在于他们的主观幻想之中的彼岸性的"真理"，却

被说成是“真实”不虚的“真谛”——“第一义谛”。所以，所谓的“二谛”义，既是他们（《三论》系以及所有的佛教“义学”者流）的一种错误的认识论，又是他们的颠倒的世界观。如此而已。

第五节　大本《涅槃》的再治和南方的“佛性”说

昙无谶于北凉沮渠蒙逊玄始十年（宋武帝永初二年，421）译出大本《涅槃》（下详），约过十年左右，到了宋文帝元嘉初（一说在元嘉七年，430），传到了南方。梁《僧传》卷七《慧严传》里，曾有这样的记载：

> 《大涅槃经》初至宋土，文言致善，而品数疏简，初学难以措怀。严乃共慧观、谢灵运等，依《泥洹》本，加之品目。文有过质，颇亦治改，始有数本流行。

这一记载说明：昙无谶译出的大本《涅槃》传到南方后，一则由于“品数疏简”，再则由于“文有过质”，于是就由慧严、慧观这些“义学”和谢灵运等这些文人，参照（主要是在“品目”方面）法显译的六卷《泥洹》，进行“治改”。把原译的四十卷本，改成了三十六卷本。这样，经过再加改治的大本《涅槃》，称做“南本”，三十六卷；昙无谶的原译本，称做“北本”，四十卷。再加上先于大本《涅槃》而译出的六卷本《泥洹》。于是就有了三个不同本子的《涅槃》同时流行于世。所谓“始有数本流行”，当即指此而言。

汤《史》（下册）页607—609，列有三本《涅槃》的品目对照表，兹姑录之，以供参考：

北　本	南　本	六卷本
(1)《寿命品》第一之一(一)	(1)《序品》第一(一)	(1)《序品》(一)
《寿命品》第一之二(二)	(2)《纯陀品》第二(二)	(2)《大身菩萨品》(一)
《寿命品》第一之三(三)	(3)《哀叹品》第三(三)	(3)《长者纯陀品》(一)
(2)《金刚身品》第二(三)	(4)《长寿品》第四(三)	(4)《哀欢品》(二)
(3)《名字功德品》第三(三)	(5)《金刚身品》第五(三)	(5)《长寿品》(二)
(4)《如来性品》第四之一(四)	(6)《名字功德品》第六(三)	(6)《金刚身品》(二)
	(7)《四相品》第七之一(四)	(7)《受持品》(二)
《如来性品》第四之二(五)	《四相品》之余(五)	(8)《四法品》(三)
《如来性品》第四之三(六)	(8)《四依品》第八(六)	(9)《四依品》(四)
	(9)《邪正品》第九(七)	(10)《分别邪正品》(四)
《如来性品》第四之四(七)	(10)《四谛品》第十(七)	(11)《四谛品》(五)
	(11)《四倒品》第十一(七)	(12)《四倒品》(五)
	(12)《如来性品》第十二(八)	(13)《如来性品》(五)
《如来性品》第四之五(八)	(13)《文字品》第十三(八)	(14)《文字品》(五)
	(14)《鸟喻品》第十四(八)	(15)《鸟喻品》(五)
《如来性品》第四之六(九)	(15)《月喻品》第十五(九)	(16)《月喻品》(五)
《如来性品》第四之七(一〇)	(16)《菩萨品》第十六(九)	(17)《问菩萨品》(六)
(5)《一切大众所问品》第五(一〇)	(17)《一切大众所问品》第十七(一〇)	(18)《随喜品》(六)
(6)《现病品》第六(一一)	(18)《现病品》第十八(一〇)	
(7)《圣行品》第七(一一至一四)	(19)《圣行品》第十九(一一至一三)	
(8)《梵行品》第八(一五至二〇)	(20)《梵行品》第二十(一四至一八)	
(9)《婴儿行品》第九(二〇)	(21)《婴儿行品》第二十一(一八)	
(10)《光明遍照高贵德王菩萨问品》第十(二一至二六)	(22)《光明遍照高贵德王菩萨问品》第二十二(一九至二四)	
(11)《狮子吼菩萨品》第十一(二七至三二)	(23)《师子吼菩萨品》第二十三(二五至三〇)	
(12)《迦叶菩萨品》第十二(三三至三八)	(24)《迦叶菩萨品》第二十四(三一至三四)	
(13)《桥陈如品》第十三(三九至四〇)	(25)《桥陈如品》第二十五(三五至三六)	

从上列品目对照中可以看出：文字上，南本比北本减少了四卷；而品目，南本却比北本几乎增多了一倍。在文字上，两本相较，虽有小异，却都大同。且举几例，以见一斑。

其一，北本卷五《如来性品》第四之一：

无所聚积，于食知足，如鸟飞空，迹不可寻。

南本卷五《四相品》之余：

无所积聚，于食知足，如鸟飞空，迹不可寻。

北本说“聚积”，南本说“积聚”。除了把两个字颠倒一下之外，没有任何意思上的不同。

其二，北本同上：

诸佛与缘觉，及以弟子众，犹舍无常身，何况诸凡夫。

南本同上：

诸佛与缘觉，声闻弟子众，犹舍无常身，何况诸凡夫。

改“及以”为“声闻”，从意思上说来，南本较北本为佳。因为，如用“及以”，仿佛“缘觉”没有包括在“弟子众”里面；改为“声闻”，则“弟子众”，就是指的“缘觉”和“声闻”这些二乘圣者。这种修改，倒有必要。

其三，北本卷三六《迦叶菩萨品》第十二之四：

若有众生乐诸有，为有造作善恶业，是人迷失涅槃道，是名暂出还复没。

南本卷三二《迦叶菩萨品》第二十四之二：

若有众生乐诸有，为有造作善恶业，是人遂失涅槃道，是名暂出还复没。

改“迷”为“遂”，不如不改。

其四，北本卷三八《迦叶菩萨品》第十二之六：

自受众苦念众生，悲念时心不悔没，怜愍心盛不觉苦，故我稽首拔苦者。

南本卷三四《迦叶菩萨品》第二十四之四：

自受众苦念众生，愍悲念时心不悔，怜愍心盛不觉苦，故我稽首拔苦者。

改“悲念时心不悔没”为“愍悲念时心不悔”，并没有多大意义。

其五，北本同上：

佛具一味大慈心，悲念众生如子想，众生不知佛能救，故谤如来及法僧。

如来慈是大法聚，是慈亦能度众生，即是无上真解脱，解脱即是大涅槃。

南本同上：

佛具一味大慈心，愍念众生如子想，众生不知佛能救，故谤如来及法僧。

如来是慈大法聚，是慈亦能度众生，即是无上真解脱，解脱即是大涅槃。

前一颂里，改“悲”为“愍”，无何意义；后一颂里，改“慈是”为“是慈”，不如不改。南本在文字上对于《涅槃》的改动，类皆如此。可见，除了增加若干品目、压缩一些文字之外，南本《涅槃》，并没有什么大的“治改”。关于南本《涅槃》的“治改”，汤《史》亦曾言及之，兹姑录之，以备参考：

南本依六卷《泥洹》将北本之前五品分为十七品（按：实则是将北本之前四品分为十六品）。《泥洹》有《大身菩萨品》第二。惟《泥洹·序品》述佛将入灭时，一切大众均来顶礼，大身菩萨为来顶礼者之一。南本以并入《序品》。故其前十七品当六卷本之十八品也。至若文字上之改治，则因原文之过质，如北本曰：“犹如慈父，唯有一子，卒病丧亡，送其尸骸，置于冢间，归还怅怅，愁忧苦恼。”南本改曰：“犹如慈父，唯有一子，卒病命终，殡送归还，极大忧恼。”此见但序品

南本有时亦因《泥洹》本而改治者。如北本《寿命品》之二："啼泣面目肿"，六卷本作"久远忧悲痴冥间"，南本作"恋慕增悲痛"。北本《寿命品》之三，佛说偈中有"而与罗汉等"，《泥洹》作"量与罗汉等"，南本亦然。则南本文字上的改治，亦稍有依《泥洹》者。但如大段文字，《泥洹》所有而北本所无者，南本例不增入。如《泥洹·序品》有六恒河沙一段，《问菩萨品》首段迦叶问何为菩萨，均北本所缺，而南本亦未敢增加也。至若南本《文字品》开首有"佛复告迦叶"一语，《月喻品》首有"佛告迦叶"一语，均为北本所无，《泥洹》所有，则系因加分品目而增入者也。总之，南北二本之不同，一为品目之增加，此仅及北本之前五品（按：实为前四品）。二为文字上之修治，则南北本相差更甚微也。（下册，页609—610）

随着法显译出六卷《泥洹》，"佛性"论思想亦随之而传入中国。当时道生便据之以倡"佛性"说。但因六卷《泥洹》对于"佛性"之说语焉不详，特别是还未谈及"阐提"也有"佛性"，所以，道生提出"阐提"也有"佛性"时，便受到了围攻。及至大本《涅槃》传到南方，特别是南本《涅槃》的问世，"完整"的"佛性"论思想，便在南方广泛地传播开来。《涅槃》"佛性"论，一时成了南方佛教界的"显学"。治《涅槃》者多，讲"佛性"者多，因而关于"佛性"之说，也就众说纷纭，莫衷一是。据吉藏《大乘玄论》（卷三）的记载，南朝讲"佛性"者，有十一家之多。此外，还有各种不同的记载[①]。现在，避繁从简，且就《大乘玄论》的记载，略为评述。

---

① 据汤《史》第二分第十七章《南方涅槃佛性诸说》所列，除《大乘玄论》的"十一家"之说之外，尚有"三家"、"六师"以及本、末"十三家"等诸说（详见该书下册，页677—717）

《大乘玄论》（卷三）说：

古来相传，释佛性不同，大有诸师。今正出十一家以为异解。就十一师，皆有名字，今不复据列，直出其义耳。

在《三论》系的学者看来，解“释佛性”的“十一家”，都只是“异解”，也就是说，都非“正解”。这十一家，原来是“皆有名字”的，现在，只“直出其义”，而不一一列出他们的名字。吉藏在作了这么一个简略的开场白之后，接着便具体地“直出”十一家的“佛性义”：

第一家云：以众生为正因佛性。故经言：正因者，谓诸众生；缘因者，谓六波罗密。既言正因者，谓诸众生，故知以众生为正因佛性。又言一切众生，皆有佛性，故知众生是正因也。

所谓“正因”，亦即主因、内因，也就是根据。“缘因”，亦即助因、外因，也就是条件。“众生”乃是一种“合成”体，它里面包含的有精神因素，也有物质因素。把这种“合成”体的“众生”说成是一种“正因佛性”，可以说同“佛性”论思想是很不沾边的。

第二师，以六法为正因佛性。故经云不即六法，不离六法。言六法者，即是五阴及假人也。故知六法是正因佛性也。

“五阴”，就是构成“众生”（包括“人”在内）的五种因素，亦即色（物质）、受、想、行、识（上四，属精神）。因此，所谓“六法”，也就是构成“人”的五种因素和“假人”这个抽象概念。这样，所谓“六法是正因佛性”，其实也就等于说：“人”是“正因佛性”。这一说法同前一说法的不同之处，就在于这一说法的内涵，小于前一种说法。而其实，“人”也只是一种“合成”体啊！

第三师，以心为正因佛性。故经云：凡有心者，必定当得无上菩提。以心识异乎木石无情之物，研习必得成佛。故知心是正因佛性也。

按照大乘教义，“心”有“真心”、“妄心”。“真心”，可以说是“正因佛性”；“妄心”，却不能这样说。“心识异乎木石无情之物”，则“心识”只能区分“有情”与“无情”，却未必能够“规定”“必得成佛”。而且，对于“心识”，又怎样地去“研习”呀！所以，说“以心为正因佛性”，至少是说得太笼统了。

第四师，以冥传不朽为正因佛性，此释异前以心为正因。

何者？今直明神识有冥传不朽之性，说此用为正因耳。

所谓“冥传不朽”的“神识”，其实也就是“神不灭”（下详）论的另一种说法。而“不朽”的“神识”，含义也颇模糊：究竟是纯粹的“真神”呢？还是也包含的有“妄神”？用含义模糊的糊涂概念，来作为“正因佛性”，足见持这种见解者对于究竟什么是“正因佛性”，也是很不了然的。尤其值得注意的是，这种所谓“冥传不朽”的“神识”，简直就是古印度数论师“二十五谛”[①] 之首的“冥谛”！所谓“冥谛”，佛典对此解释颇多，兹且引述吉藏《百论疏》卷上之中的释义如下：

> 所言“冥谛”者，旧云外道修禅得五神通，前后各知八万劫内事，自八万劫外，不能了知，故云“冥”。《智度论》云：觉（?）谛者，此是中阴识。外道思惟：此识为从因缘得，为不从因缘？若从因缘，因缘是何物耶？若不从者，那得此识？既思惟不能了知，便计此识从前冥漠处生。故称“冥谛”，亦名“世性”。一切世间，以此“冥谛”为其本性。

“一切世间，以此‘冥谛’为其本性。”则此“冥谛”，乃万物之性体，世界之本原。这简直也就是大乘佛教所谓的“真如”、“法性”了。在数论，称做“冥谛”、“世性”，而在这里的“第四家”，

---

① “二十五谛”，又称“二十五冥谛”。详见《百论疏》卷上之中（以及《智论》、《金七十论》等书中）。

却称之为“冥传不朽”的“神识”。且易“世”为“佛”，把“世性”改成为“佛性”。一字之改，于是乎，原属“外道”的“邪见”，就变成了佛教的“正见”，原为“二十五谛”之首的“冥谛”，也就成了神圣的“正因佛性”。所以，这“第四家”，简直是在“化外为内”啊！

> 第五师，以避苦求乐为正因佛性。一切众生，无不有避苦求乐之性。实有此避苦求乐之性，即以此用为正因。然此释复异前以心为正因佛性之说。今只以避苦求乐之用为正因耳。故经云：若无如来藏者，不得厌苦、乐求涅槃。故知避苦求乐之用，为正因佛性也。

如果直截了当地说：“以如来藏为正因佛性”，倒是满讲得通的；可是偏偏要说“以避苦求乐之用”为“正因佛性”，“用”又怎么成为“性”了呢？又是一种糊涂观念。

> 第六师，以真神为正因佛性。若无真神，那得成真佛。故知真神为正因佛性也。

“真神”一词，非常梵化，又颇道化。其实，所谓“真神”，就是“真我”，亦即“神我”。而“神我”，乃“二十五冥谛”中的第二十五谛，原是古印度数论、胜论等“外道”的观点[①]。而这一家却以它为“正因佛性”，简直是“内外不分”啊！而且，“真佛”之说，亦有问题，难道还有“假佛”吗？

据说，持这种见解的，是梁武和宝亮。则梁武皇帝对于“佛性”论的见解，并不怎么“高深”。宝亮其人，上文已提到过，他曾“讲《大涅槃》凡八十四遍”；并于天监八年（509），“奉敕”“撰《大涅槃义疏》”，从五月八日开始，以九月二十日讫，用了四

---

① 一般地说，有“十六神我”（亦称“十六知见”），即：我，众生，寿者，命者，生者，养育，众数，人，作者，使作者，起者，使起者，受者，使受者，知者，见者。详见《智论》（卷二五）等书。持这种见解者，被佛教称之为“神我外道”。

个多月的时间，写出“《涅槃义疏》十余万言”（梁《僧传·宝亮传》。下同）。“上为之序”，说：“有青州沙门释宝亮者，气调爽拔，神用俊举，少贞苦节，长安法忍。……流通先觉，孜孜如也。后进晚生，莫不依仰。”可见梁武对于这位“东莞胄族”出身的宝亮，是颇为推崇的。从宝亮这位“《涅槃》名家”“以真神为正因佛性”这一观点中，大致可以看出如下两点：其一，是宝亮观点上的混杂；其二，是“佛性”论本身的梵化。

第七师，以阿梨耶识自性清净心为正因佛性也。

这主要是《楞伽》师的观点：

如来藏自性清净，转三十二相入于一切众生身中。如大价宝，垢衣所缠；如来之藏，常住不变，亦复如是，而阴、界、入垢衣所缠，贪欲、恚、痴、不实妄想尘劳所污。……（宋译《楞伽》卷一）

这里，“阿梨耶识自性清净心”，指的就是“如来藏”。“自性清净”的“如来藏”，“转三十二相（按：亦即“佛相”）入于一切众生身中”，相当形象地讲明了“一切众生，皆有佛性”的道理；同时也说明了：“如来藏”就是“佛性”。它在“转入”（怎么“转入”的，却还大有文章！）于“一切众生身中”之后，便为“阴、界、入”等“垢衣所缠”和“贪欲、恚、痴”等“尘劳所污”，就好像无价之宝为“垢衣所缠”一样。正因为如此，所以“一切众生”身有“佛性”而不自觉。

佛告大慧：如来之藏，是善不善因，能遍兴造一切趣生，譬如伎儿变现诸趣；……为无始虚伪恶习所熏，名为识藏；……自性无垢，毕竟清净。……若无识藏名，如来藏者，则无生灭。……此如来藏识藏，……虽自性净，客尘所覆故，犹不见净。（同上书卷四）

“自性清净”的“如来藏”，为烦恼“客尘所覆故”，一变而成了

“识藏”——“阿梨耶识”。这个“如来藏”，不但是“佛性”，而且还“能兴造一切趋生”，还是一个理性化的造物主，最高的世界本原。“如来藏”之转化成为“阿梨耶识”，在《密严经》（卷下）里，表达得更为形象：

如来清净藏，世间阿赖耶，如金与指环，展转无差别！

所以，所谓“阿梨耶识自性清心”，指的确实就是“如来藏”。而这一“自性清净”的“如来藏”（＝佛性），是“一切众生”悉皆具有的。

此外，《摄论》也曾讲到由“阿梨耶识”的“转依”而“证得法身”（真谛译《摄论》卷下），证得“本来自性清净”的“如如、空、实际、无相”的“真实法界”（同上书卷中）。《摄论》（卷上）还说：

此界无始时，一切法依止，若有诸道有，及有得涅槃。

真谛译文，殊嫌晦涩。参照玄奘译文，就好懂了：

无始时来界，一切法等依，由此有诸趋，及涅槃证得。

（奘译《摄论》卷上）

“界”者，因义。这首偈颂的意思就是说：“阿梨耶识”（奘译为“阿赖耶识”），“无始”以来，就是“一切法”“依”以生起的内“因”；不仅“由此”阿梨耶识而“有诸趋”（六道轮回），而且连出世解脱的“涅槃”，也要由阿梨耶识的“转依”而方才能够“证得”。这表明：无论是生死轮回，还是出世解脱，都离不开这个同“清净法身”（其实也就是“如来藏”）有着密切关系的“阿梨耶识”。不过，《摄论》并没有把“阿梨耶识”看作是“正因佛性”，《摄论》也不主张“一切众生，皆有佛性”。所以，《摄论》虽然也有上述一类的说法，但它与《楞伽》的思想还是存在着体系上的不同的。

第八师，以当果为正因佛性，即是当果之理也。

以“当果”为“正因”完全是倒“果”为“因”。而且这“当来”的“佛果”又是以什么为“因”呢？它总不会是“无因”的吧！

第九师，以得佛之理，为正因佛性也。

所谓“得佛之理”，也就是能够“成佛”的基因、根据，其实也就是“佛性”。因为，能否“成佛”，就看他有无“佛性”。所以，“得佛”之理，当然就是“佛性”。所以，这一家的见解，实际上等于说：以“佛性”为“佛性”！

第十师，以真谛为正因佛性也。

“真谛”一词，含义不同。《三论》系以“空”为“真谛”，所谓“因缘所生法，我说即是空”者也。大乘有宗，则以“性本清净”的“真如”（法性、法界、实际、实相，等等）为“真谛”。所以，“以真谛为正因佛性”这一命题，空、有两宗，理解各异。

第十一师，以第一义空为正因佛性。故经云：佛性者，名第一义空。故知第一义空为正因佛性也。

这和上一家义有点类似：空宗讲“第一义空”，着眼点在于“空”字；有宗也讲“第一义空”，着眼点却在“第一义”。同一命题，取义各异。

从上述十一家的“佛性”义中，可以看出：随着大本《涅槃》的传到南方，也是适应时代的需要（下详），一时间《涅槃》“佛性”说成了“热门”，义学者流，都纷纷出来大讲《涅槃》，大谈“佛性”。但是，由于这些义学僧人多半学不专一，有的兼治空、有（结果则是非空非有），有的学兼性、相，而很少专研《涅槃》者；因此，他们对于“佛性”的理解，只是各有所见，却并不能同《涅槃》的“佛性”义相契合。“佛性”说的十一家义，可真像是“盲人摸象”，各执一词，有的有些近似，有的全不沾边。这也算是一种时代反映吧！

大略言有十一家，其间细论，更有诸释，今时无有用者，

故不复出之。

这说明："十一家"，只是"大略言"之；如果"细论"，还不止十一家，只是其余"诸释"，"今时"已经没有再采用其说者了，所以也就不必再多所列举了。

《大乘玄论》(卷三)在具体列举了上述的十一家之后又指出：

> 河西道朗法师与昙无谶法师，共翻《涅槃经》，亲承三藏，作《涅槃义疏》，释佛性义，正以中道为佛性。尔后诸师，皆依朗师《义疏》，得讲《涅槃》，乃至释佛性义。师心自作，各执异解，悉皆以《涅槃》所破之义以为正解。

这意思是说，"尔后诸师""讲《涅槃》"、"释佛性"者，"皆依"道朗《义疏》，"师心自作，各执异解"，因而误把"《涅槃》所破之义"当作"正解"而加以宣扬，所以结果都未能正确地理解《涅槃》的"佛性"之义。看来，吉藏连道朗的观点也不以为然。

道朗（事迹不详），好像并未曾同昙无谶"共翻《涅槃》"，但据说他曾"作《涅槃义疏》"，这部《义疏》，已经看不到了；现在能够看到的，是他的一篇《大涅槃经序》(载《祐录》卷八)。从这篇经序里，也约略可以看到道朗对于《涅槃》的一些理解：

> "大般涅槃"者，盖是法身之玄堂，正觉之实称，众经之渊镜，万流之宗极。其为体也，妙存有物之表，周流无穷之内，任运而动，见机而赴。任运而动，则乘虚照以御物，寄言蹄以通化；见机而赴，则应万形而为象，即群情以设教。至乃形充十方而心不易虑，教弥天下（而）情不在己。……浑然与太虚同量，泯然与法性为一。

这些泛泛之谈，固然也反映了道朗对于《涅槃》的相当推崇之意。

> 夫法性，以至极为体，至极则归于无变，所以生灭不能迁其常。生灭不能迁其常，故其常不动；非乐不能亏其乐，故其乐无穷。

道朗在这里讲的“法性”，其实也就是“涅槃”、“佛性”。《涅槃》讲“涅槃”、“佛性”具有常、乐、我、净的“四德”，所以它能“其常不动”，“其乐无穷”。

……至我越名数而非无。越名数而非无，故能居自在之圣位，而非我不能变。……真净水镜于万法。水镜于万法，故非净不能渝。是以斯经解章，叙常、乐、我、净为宗义之林，开究玄致为涅槃之源。用能阐秘藏于未闻，启灵管以通照。……阐秘藏，则群识之情畅，妙我之在已；启灵管，则悟玄光之潜映，神珠之在体。

由于“至我”（“妙我”）“真净”，所以既“常”且“乐”。《涅槃》“叙常、乐、我、净为宗义之林”。看来，道朗大体还算是把握住了《涅槃》的核心思想。

是以此经……畅千载之固滞，散灵鹫之余疑。……由使幽途融坦，宗归豁然。

道朗之于《涅槃》，还是有理解的。

《大乘玄论》在列举了十一家之后，又对他们作了概括：

然十一家，大明不出三意。

分而言之，有“十一家”，概括起来，可以合并为三类。

第一家以众生为正因，第二以六法为正因。此之两释，不出假、实二义。明众生即是假人，六法即是五阴及假人也。

第一、二两家，立义实同，可以并为一类。

次以心为正因，及冥传不朽、避苦求乐及以真神、阿梨耶识，此之五解，虽复体用、真伪不同，并以心识为正因也。

第三、四、五、六、七这五家，所说都不离“心识”（可见所谓“真神”，亦即“识神”），所以也可以并为一类。

次有当果与得佛理，及以为真谛、第一义空，此之四家，并以理为正因也。

第八、九、十、十一四家，其实都是“以理为正因”，自然也应属于同类。

吉藏在作了如上的概括之后，便针对上述各说，“次第破之”。且举三例：

其一：

> 第一师以众生为正因者，今只问：何者是众生，而言以此为正因耶？经云：菩萨有我相、人相、众生相，则非菩萨。……既言有众生相则非菩萨，宁得以众生为正因耶？……又汝引经言“一切众生，悉有佛性”者，不然。既言众生有佛性，那得言众生是佛性耶？若言众生是佛性者，可得言一切众生悉有众生、一切佛性悉有佛性否？若不得者，故知众生与佛性有异，不得言众生是佛性也。

这一“破”斥，还是言之成理的。

其二：

> 次问中有五家，虽复五解言异，或体或用，而皆是心家体用。前第三家以心为正因佛性者，不然。……经云：心是无常，佛性常，故心非佛性也。经既分明言心非佛性，而强言是者，岂非与佛共诤耶？

“与佛共诤”，自然是罪过的。

其三：

> 以第一义空为正因佛性者，……下文即言：空者，不见空与不空，名为佛性。故知以中道为佛性，不以空为佛性也。

这一例中，有破有立。“不以空为佛性”，是“破”异说；“以中道为佛性”，是“立”己宗。但是，“以中道为佛性”，只能说是《三论》义，而非《涅槃》义。吉藏是在用《三论》的观点，来理解《涅槃》的“佛性”义，因而，他所理解的“佛性”，当然也就不会是《涅槃》所讲的“佛性”。于此可知，尽管吉藏侃侃而谈地批

了十一家，可他自己关于“佛性”的观点，却也并不是同《涅槃》合拍的。

在《大乘玄论》（卷三）里，还具体地列举了有关“佛性”的各种不同称谓：

> 经中有明佛性、法性、真如、实际等，并是佛性之异名。何以知之？《涅槃经》自说佛性有种种名。于一佛性，亦名法性、涅槃，亦名般若、一乘，……于诸经中，说名不同。故于《涅槃经》中名为佛性，则于《华严》名为法界，于《胜鬘》中名如来藏自性清净心，《楞伽》名为八识（按：此说不确。应说《楞伽》亦名如来藏），《首楞严经》名首楞严三昧，《法华》名为一道一乘，《大品》名为般若法性（按：此说有混同空、有之嫌），《维摩》名为无住实际。如是等名，皆是佛性之异名。

可见，所谓“佛性”、“法性”、“真如”等等的称谓，原来都是“名字虽异、理实无二”的同一事物（姑作此说）的不同名称。接着，《大乘玄论》又对这些不同名称作出了如下的释义：

> 问：若理实无二，以何义故，说种种名？
>
> 答：若依名释义，非无所以。何者？平等大道，为众生觉悟之性，名为佛性。义隐（于）生死，名如来藏。融诸识性，究竟清净，名为自性清净心。为诸法体性，名为法性。妙实不二，故名真如（按：这一解释，不及唯识：“真谓真实，显非虚妄；如谓如常，表无变易。”）。尽原之实，故名实际。……以是故云：名字虽异，理实无二也。

这种释义，虽然不算完全准确，却也大体可通。那末，究竟什么是“佛性”义呢？“佛性”论思想，主要是由《大涅槃经》唱开的，现在，且看《涅槃》（北本）是怎样说的。

> 佛言：善男子！我者，即是如来藏义。一切众生，悉有

佛性，即是我义。如是我义，从本已来常为无量烦恼所覆，是故众生不能得见。如贫女人，舍内多有真金之藏，家人大小无有知者。……众生佛性，亦复如是，一切众生，不能得见。……如来今日，普示众生诸觉宝藏，所谓佛性。贫女人者，即是一切众生；真金藏者，即佛性也。（《大涅槃经》卷七《如来性品》第四之四。以下引文，只注卷数、品名）

"佛性"——"如来藏"——真"我"，名异而实同！它是人人本来就具有的（亦即"佛性本有"义）；只是由于为"无量烦恼"之所覆蔽而"不能得见"。犹如贫女家内"多有金藏"而不自知一样。

复次善男子！譬如金矿，淘炼滓秽，然后消融成金之后，价值无量。善男子！声闻、缘觉、菩萨亦尔，皆得成就同一佛性。何以故？除烦恼故；如彼金矿，除诸滓秽。以是义故，一切众生，同一佛性，无有差别。（卷一〇《如来性品》第四之七）

"一切众生，同一佛性"，只要能够"除诸烦恼"，便可"见性"成佛。

所谓一切众生，悉有佛性，……常、乐、我、净！（卷一七《梵行品》第八之三）

"佛性"原是"常、乐、我、净"的。可谓"点睛"之笔！如果按照传统教义，认为"佛性"也是无常、苦、无我、不净者，那就是四种"颠倒"：

佛告迦叶：善男子！谓四倒者，于非苦中生于苦想，名曰颠倒。非苦者，名为如来；生苦想者，谓于如来无常变异。……乐生苦想，名为颠倒。乐者，即是如来。……以于乐中生苦想故，名为颠倒。是名初倒。

若说如来是无常者，名大罪苦！……如来常住，……常、无常想，……是名颠倒。是名第二颠倒。

无我、我想，我、无我想，是名颠倒。世间之人亦说有我，佛法之中亦说有我。世间之人，虽说有我，无有佛性，是则名为于无我中而生我想，是名颠倒。佛法有我，即是佛性；世间之人，说佛法无我，是名我中生无我想。……名为颠倒。是名第三颠倒。

在这“第三颠倒”里，尤其有着逻辑上的矛盾：既然说是“一切众生，皆有佛性”，那么“世间之人”怎么会忽然又“无有佛性”了呢？（充其量也只能说他们是还“未悟”、或“未见”“佛性”啊！）难道“佛性”只存在于“佛法之中”而不存在于“世间之人”之中吗？况且，说，“无我”的，乃传统的佛教教义；“世间之人”，则一般都说是“有我”而很少有说“无我”的。所以，这所谓“第三颠倒”所表达的，实在是一种更为混乱的思想！

净、不净想……，是名颠倒。净者，即是如来常住，非杂食身，非烦恼身，非血肉身，非是筋骨系缚之身。若有说言如来无常，是杂食身，乃至筋骨系缚之身，……是名颠倒。是则名为第四颠倒。（卷七《如来性品》第四之四）

《涅槃》还明确地指出：必须这样来认识，才是“正见”，否则就是“邪见”。（南本《涅槃》——也是卷七，则把上述议论四种“颠倒”的经文，明确标名为《四倒品》。）也许有人会问：经中说的是“如来”而不是“佛性”啊。其实，所谓“如来”，应该是“如来性”；品的标题为《如来性品》，就说明了这一点。而且，还有经文为证：

我见者，名为佛性！佛性者，即真解脱；真解脱者，即是如来。（卷五《如来性品》第四之二）

这也清楚地表明：我——佛性——如来，原本是名异而实同！

《涅槃》把这常、乐、我、净，称之为“涅槃四德”，亦即“佛性四德”。为了强调这常、乐、我、净的“佛性四德”，《涅槃

经》还郑重其事地告诫人们：

不可说空！……若言空者，则不得有常、乐、我、净！……不空者，谓真实善色常乐我净，不动不变。（同上）①

既然主张“涅槃”——“佛性”具有常、乐、我、净的“四德”，自然也就不能再去宣扬什么“空”的教义了。否则，还有什么“常、乐、我、净”可言呢？于此可见，《大涅槃经》，乃属于大乘“有宗”的经典，它与《般若》、《三论》这种大乘“空宗”所宣扬的“一切皆空”的教义，有着根本的不同。如果混此空、有，那就很多问题都会难以弄清。

“佛性”，不仅具有“四德”，而且具有“八味”：

善男子！譬如甜酥，八味俱足，大般涅槃，亦复如是，八味俱足。云何八味？一者常，二者恒，三者安，四者清凉，五者不老，六者不死，七者无垢，八者快乐。是为八味俱足。俱是八味，是故名为大般涅槃。（卷三《名字功德品》）

“涅槃”之“性”，就是“佛性”，所以，“大般涅槃”，亦即“佛性”。因此，所谓“大般涅槃”的“八味”，也就是“佛性”的“八味”。较之常、乐、我、净的“四德”，则这“八味”，更加显得神妙而不可思议。特别是“不老”、“不死”而永远“快乐”，这该是多么地适合统治阶级的胃口啊！

从上述《涅槃》经对于“佛性”的描绘中，可以清楚地看到：为什么《涅槃》“佛性”之说，能够成为南朝佛教中的一个“热门”。

---

① 经文还有：“不可说空及以不空。……若言不空，谁受是常、乐、我、净者。以是义故，不可说空及以不空。空者，谓无二十五有及诸烦恼。……”则知所“空”的，乃为“世间”（按：所谓“二十五有”，就是“六道”的扩大，略有一颂：“四洲、四恶趣，六欲、并梵天，四禅、四空处，无想及不还。”）染污之法，而“佛性”及其“四德”，则是决不能“空”的。而且，这种“空”的说教，在这段经文里，只不过是一种陪衬，所以就把它给省略了。

原来，同《般若》学说，由于适应了魏晋之世没落的世族阶级深感幻灭的那种思想情绪的需要，而同玄学一起，成了一时的“显学”和“时代之音”一样，《涅槃》“佛性”之说，由于适应了南朝统治者的需要而成了“热门”。

大家知道，南方四朝虽然为时都很短暂，但却都是“新兴”的王朝，他们都没有像魏晋之世深感幻灭的世族阶级的那种世纪之末的没落感，他们都以为他们的王朝犹如旭日东升，方兴未艾，来日方长；特别是，同一切统治阶级一样，他们也幻想着他们不但要现生富贵，而且能够永世享乐。而具有“四德”、“八味”的“佛性”之说，该是多么地投合他们的口味啊！正是在这种时代背景下，《涅槃》“佛性”的学说，几乎是带有历史必然性地成了南朝的一种“时代之音”，成了南朝佛教中的一门“显学”。

还须指出：具有“四德”、“八味”的神秘的“佛性”，并不单单是佛教的一种宗教虚构，它其实也是统治阶级的淫佚生活和他们的阶级性的彼岸化和神化。因为，这种“四德”、“八味”，正是统治阶级的生活写照；同时，也正是统治阶级的阶级性的一种概括的表述。

当然，“佛性”说，除了它的这种世俗的现实（阶级）意义之外，也还有其宗教以及宗教哲学上的意义。从宗教哲学的意义上说来，亦即“真如”、“法性”等等的“佛性”，乃是宇宙实体，世界本原。所谓“如来之藏能遍兴造一切趣生”，所表达的正是这种观点。这可说是佛教哲学上的一种客观唯心主义的世界观。而从宗教的意义上说来，则在一定的意义上，可以说“佛性”就是彼岸世界的“灵魂”。慧叡在其《喻疑》一文（载《祐录》卷五。已见上文）里，曾经明确地谈到：若无“佛性”，“积功累德，谁为其主”！这就清楚地表明了：所谓“佛性”之说，就是为要给大乘佛教的“菩萨”们的累生累世的“积功累德”，找到一个“承受”

之“主”；否则，这些数如河沙的“积功累德”，不是就要落空了吗？所以，正如在此岸世界里，为了给善恶业报找到一个“承受者”、以确立其“轮回”之说而必须有一个“不灭”的神识——灵魂一样，在彼岸世界里，为了给“积功累德”找到一个“承受”之“主”、以确立其“解脱”之论而也必须要找到一个“永恒”的精神实体——“佛性”来。

所以，“佛性”论，既具有着现实的（阶级的）意义，又具有着彼岸的意义。正是由于这种原因，所以，南朝的“家僧”之流的“义学”们（他们之中，甚至还有皇帝在内），一方面，为了适应统治阶级的需要以为统治阶级服务（这是主要的），另方面，也是基于自己的宗教幻想，以宣扬宗教神学思想（这是从属的），于是乎，便纷纷出来宣扬“佛性”之说；而“佛性”论思想，一时间也就成了南朝佛教中的一个“热门”，一种“显学”，一种既适应了统治阶级需要、又反映了统治阶级奢望的“时代之音”！

第六节　“法身”义

“法身”义，颇似“佛性”义。就南朝佛教说来，关于“法身”义的宣演，可以说是对于“佛性”义的一种补充。谈论“佛性”义的“义学”者流，亦必同时谈论“法身”义。据《广弘明集》（卷二一）的记载，一群知名“义学”（如法云、僧旻等人），围绕着昭明太子萧统，进行了一场关于“法身”义的讨论。其实，不过是萧统主唱，“义学”们迎合、帮腔而已（情况有点同关于“二谛”义的议论相似，不过规模略小一点罢了）。在《昭明太子令旨解法身义》的标题下，萧统表达了他对于“法身”义的见解：

> 法身虚寂，远离有无之境，独脱因果之外。不可以智知，不可以识识，岂是称谓所能论辨？将欲显理，不容默然。

（《广弘明集》卷二一。下同）

“远离有无”、“独脱因果”的“虚寂”的“法身”，本来是不可“论辨”的，但是，为了“显”示法身之“理”，却又“不容默然”；于是，只好于无可言说之中而强为之言。

> 天竺云达摩舍利，此土谓之法身。若以当体，则是自性之目；若以言说，则是相待立名。法者，轨则为旨；身者，有体之义。轨则之体，故曰法身。略就言说，粗陈其体：是常住身，是金刚身；重加研核，其则不尔。若定是金刚，即为名相；定是常住，便成方所。所谓常住，本是寄名；称曰金刚，本是譬说。及谈实体，则性同无生。故云：佛身无为，不堕诸法。……无知（?）清净而不可为无，称曰妙有而复非有；离无离有，所谓法身。

这段关于“法身”的议论，虽属泛泛之谈，却也有些道理。大家知道，佛教所谓“法身”，大致有两个方面的含义：

其一，是指佛的“三身”（法、报、化）之一的“法身”。这种“法身”，原也是精神性的（虽然是虚构的），并无形体。所谓的“法身佛”，也不过是一种幻想的精神实体。并无法身“佛像”（到了后来的密教，则“法身佛”也演变成有形体的了，因而也有了“法身佛像”）。所以，要是“重加研核”，则只能是有“法”而无“身”。

其二，同“真如”、“法性”等等一样，“法身”也是一种最高的理性。它不但是“诸佛”必须“契证”的“法性之身”（不如此，就不能算是“成佛”），而且也是能够派生宇宙万有的世界本原。

当然，上述二者，名异实同，是二而一的。下面，且看佛经中对于“法身”是怎样说的：

> 无所坏法，故致佛；无所得法，能成佛。佛者，则法身。诸种力无所畏，悉法身之所入，所以者何？莫能分一身者，而

为法身。法身无所有数，何以故？……法身等无差特，无所散身，是为法身。譬如四渎，悉归于海，合为一味，若干名法，为一法身。……其法身无所著，所以者何？……无生无死故。法身无所生无所灭，所以者何？常住故。亦无有垢，亦无有净，所以者何？无有过者，无有脱，亦无所脱。……法身无有生，若有生，乃有灭，法身者不生故。（《文殊师利菩萨问法身经》）

这里所讲的“法身”，大致只是属于佛的“法身”。

如来身者，是常住身，不可坏身，金刚之身，非杂食身，即是法身。……如来之身，无量亿劫坚牢难坏，非人天身，非恐怖身，非杂食身。如来之身，非身是身，不生不灭，不习不修，无量无边，无有足迹，无知无形，毕竟清净，无有动摇，无受无行，不住不作，无味无杂，非是有为，非业非果，非行非灭，非心非数，不可思议。……如来之身，即金刚身；……如来身，即是法身。（《涅槃》〔北本〕卷三《金刚身品》）

这里讲的，大致也是属于“三身”之一的“法身”。

如来藏者，是如来境界。……若于无量烦恼藏所缠如来藏不疑惑者，于出无量烦恼藏法身亦无疑惑。于说如来藏、如来法身不思议佛境界……心得决定者，此则解二圣谛义。……如来法身不离烦恼藏，名如来藏。（《胜鬘经·如来藏章》。另见《法身章》）

这说明，“法身”就是“如来藏”。“在缠”（缠，即烦恼）名为“如来藏”，“出缠”名为“法身”。

如来藏，常住不变，是依、是持、是建立。……若无如来藏者，不得厌苦、乐求涅槃。……

如来藏者，是法界藏，法身藏，出世间上上藏，自性清

净藏。此自性清净如来藏而（为）客尘烦恼所染，……自性清净心而有染污。（《胜鬘经·自性清净章》）

“法身”就是“如来藏”，而“如来藏是依、是持、是建立”。这就表明：“法身”也是宇宙万有之所“依、持”；依此“法身”，乃有宇宙万有的“建立”。这样，“法身”就不单是佛的“三身”之一了，而且也成了宇宙实体，世界本原；从而“法身”就由“佛身”而转化成了宇宙万有最高的精神实体。同时，《胜鬘经》（《颠倒真实章》）还说：

如来法身，是常波罗蜜，乐波罗蜜，我波罗蜜，净波罗蜜。

“法身”也和“佛性”一样，具有常、乐、我、净的“四德”。大概也就是由于这种原因吧，所以，“法身”也同“佛性”一样，引起了南朝统治阶级的兴趣；从而作为对“佛性”义的一种补充，“法身”义也得到了一番宣扬。

第七节　宋译《楞伽》及其思想

《楞伽》，凡有三个译本：

一、刘宋求那跋陀罗译，题名《楞伽阿跋多罗宝经》，四卷（只有一品：《一切佛语心品》之一、二、三、四）。时间在宋文帝元嘉二十年（443）。

二、元魏菩提留支译，题名《入楞伽经》，十卷，十八品。时间在北魏宣武帝（元恪）延昌二年（513）。

三、唐实义难陀译，题名《大乘入楞伽经》，七卷，十品。时间在武氏久视元年（700。按：“久视”只有“元年”）至长安四年（704。按：亦即武氏在位的最后一年）之间。

三个译本中，宋译最早，译文亦较晦涩。下面，且据宋译

《楞伽》，略为探索该经的一些主要的思想内容。

一般说来，多卷本的佛经，思想内容多较繁杂，而在这方面，《楞伽》尤为突出。四卷经文，竟具有着不同体系的思想内容。这里，且从三个方面，略作剖析。

其一，唯识思想。

三界唯心　在《楞伽经》(卷一。以下，凡引宋译《楞伽》，只注卷数）里，明确提出了“三界唯心”的命题：

谓善分别自心现，观外性非性。……谓如是观三界唯心分剂，离我、我所。

北魏译本则说：

三界上下法，我说皆是心，离于诸心法，更无有可得。（卷七《无常品》）

这同后来《成唯识论》说的“如契经说三界唯心，……能随悟入唯识无境”（卷七）意思，是一致的。同时这也表明：《楞伽》提出的“三界唯心”的思想，也被后来的唯识宗所接受了。

五法、三自性，八识、二无我　后来唯识宗所讲的“五法、三自性，八识、二无我”的逻辑范畴和思想概括，在《楞伽》里也已有了。它一则说：

于五法、自性、识、二种无我，究竟通达。（卷一）

在北魏译本里，用一偈颂表达了这一意思：

心、意与意识，自性及五法，二种无我净，如来如是说。（卷二《集一切佛法品》）

再则说：

五法、自性相。……（卷一）

三则说：

五法、三自性，及与八种识，二种无有我，悉摄摩诃衍。（卷四）

所谓“五法”，就是：

相、名、妄想，如如、正智。（同上）

“五法”的一般提法是：名、想、妄想，正智、如如。“名”指概念，“相”指事物，“妄想”指思维。以上三者，属现实世界的逻辑范畴：“名”、“相”，属思维对象；“妄想”，为思维本身。“正智”，为彼岸性的智慧；“如如”，为彼岸性的“真理”。且看《楞伽》对于“五法”的解释：

相者，若处所、形相、色像等现，是名为相。若彼有如是相，名为瓶等，即此非余，是说为名。施设众名、显示诸相瓶（的）心心法，是名妄想。彼名、彼相，毕竟不可得，始终无，觉于诸法无展转，离不实妄想，是名如如；真实决定究竟，自性不可得，彼是如相。……随入正觉不断不常，妄想不起，……是名正智。（卷四）

对此，北魏译本在同一品（卷七《五法门品》）里有两段经文，一则说：

佛告大慧：我为汝说五法体相，……何等五法？一者名，二者相，三者分别，四者正智，五者真如。……大慧！何者为名？谓眼识见前色等法相，如声相、耳相、鼻相、舌相、身相。大慧！如是等相，我说名为名、相。大慧！何者分别？以依何等法说名取相？了别此法，如是如是，毕竟不异，谓象、马、车、步、人民等，分别种种相。是名分别。大慧！何者正智？以观察名、相，观察已，不见实法，以彼迭共因生故见；迭共生者，诸识不复起，分别识相，不断不常。……是名正智。复次大慧！菩萨摩诃萨依正智，不取名相法以为有，不取不见（名）相以为无，……是故我说名为真如。大慧！菩萨住真如法者，得入无相寂静境界。

再则说：

复次大慧！五法相、名、分别、真如、正智。大慧！何者名为相？相者，见色形相状貌胜不如，是名为相。大慧！依彼法相起分别相，此是瓶、此是牛马羊等，此法如是如是不异，大慧！是名为名。大慧！依于彼法立名，了别示现彼相，是故立彼种种名字牛羊马等，是名分别心、心数法。大慧！观察名相乃至微尘，常不见一法相，诸法不实，以虚妄心生分别故。大慧！言真如者，名为不虚，决定毕竟尽自性自体，正见真如相。……

比较起来，北魏译本的前段译文，把对于“名”、“相”和“正智”、“真如”的释义，混杂在一起。而后段译文，对于相、名、分别的释义虽较清楚，而对于正智、真如，它不但把它们的顺序颠倒了过来，而且也未作出具体的解释。所以，两译相较，北魏译本反而不如宋译本的清楚。

三自性

云何三自性？谓妄想自性，缘起自性，成自性。……有二种妄想自性：……谓名相计著相及事相计著相。名相计著相者，谓内外法计著；事相计著相者，谓即彼如是内外自、共相计著。是名二种妄想自性相。若依缘生，是名缘起。云何成自性？谓离名相、事相、妄想，圣智所得及自觉圣智趣所行境界，是名成自性如来藏心。（卷一）

“妄想自性”，就是以后唯识宗所说的“遍计执自性”；“缘起自性”，就是“依它起自性”；“成自性”，就是“圆成实自性”。所谓“成自性如来藏心”，说明“成自性”就是“如来藏心”，也就是“真如”。在经文的卷四里，又对“三自性”作了如下解释：

佛告大慧：三种自性及八识、二种无我，悉入五法。大慧！彼名及相，是妄想自性；大慧！若依彼妄想生心、心法，……种种相各别分别持，是名缘起自性。大慧！正智、如如

者，不可坏故，名成自性。

则“成自性”又包括“正智”在内了。这“三自性”，北魏译本称做“三法自体相”：

大慧！何等三法自体相？一者虚妄分别名字相，二者因缘法体自相相，三者第一义谛法体相。大慧！何者虚妄分别名字相？谓从名字，虚妄分别一切法相。是名虚妄分别名字之相。大慧！何者因缘法体自相相？大慧！因缘法体自相相者，从境界事生故。大慧！……虚妄分别，差别有二种，何等二种？一者妄执名字，戏论分别；二者妄执名字相，分别境界相事相。大慧！何者妄执名字相、境界相事相！谓即彼内外法自相、同相。大慧！是名因缘法体二种自相相，以依彼法，观彼法生故。大慧！是名因缘法体自相相。大慧！何者第一义谛法体相？谓诸佛如来离名字相、境界相、事相相，圣智修行境界行处。大慧！是名第一义谛相诸佛如来藏心。（卷三《集一切佛法品》）第三之二）

除了“三法自体相”，不如“三自性”的译文之外，这段北魏本译文，在文字的编排上，也有些混乱。

八识　《楞伽》（卷二）一则说：

世尊！不建立八识耶？佛言：建立。……

再则（卷四）说：

大慧！善不善者，谓八识。何等为八？谓如来藏名识藏，心、意、意识及五识身。非外道所说。大慧！五识身者，心、意、意识俱，善不善相展转变坏，相续流注不坏身生，亦生亦灭，不觉自心现。

所谓“识藏”，亦即“藏识”，也就是“阿梨耶识”。所以，北魏译本就说：

大慧！阿梨耶识者，名如来藏，而与无明七识共俱。……

余七识者，心、意、意识等念念不住，是生灭法。……是故七种识有生有灭，如来藏识，不生不灭。（卷七《佛性品》）

其实，在《楞伽》所讲的“八识”之中，已含有“九识”之义。“心、意、意识及五识身”，这已经是“八识”了；“如来藏名识藏”，这其实就是第九识。所以，在北魏译本卷九《总品》里，就有这样的说法：

八、九种种识，如水中诸波，依熏种子法，常坚固缚身。

“八、九种种识”。这就清楚地说明了：在《楞伽》里，讲“八识”时，已寓“九识”之义于其中了。

二无我　对此，《楞伽》讲得比较清楚：

云何二种无我相？谓人无我及法无我。云何人无我？谓离我、我所。阴、界、入聚，无知业爱生，眼色等摄受计著生识，一切诸根自心现身器等，藏自妄想相，施设显示，如河流，如种子，如灯，如风，如云，刹那展转坏。……无始虚伪习气因，如汲水轮，生死趣有轮，种种身色，如幻术、神咒机发像起。是名人无我。云何法无我？谓觉阴、界、入妄想相自性，如阴、界、入离我、我所；阴、界、入积聚，因业爱绳缚，展转相缘生无动摇。诸法亦尔，离自、共相，不实妄想相。……是名法无我相。（卷一）

“二无我”，又叫“二空”。所谓“人无我”，又叫“人空”，就是对主体世界的否定；“法无我”，又叫“法空”，是对客体世界的否定。“二无我”——“二空”，则是对整个现实世界的否定。《楞伽》在具体地讲了“五法”以至“二无我”之后，又总结性地说：

大慧！是名五法、三种自性、八识，二种无我。一切佛法，悉入其中。（卷四）

表明“五法”以至“二种无我”，包括了“一切佛法”。确实，它们不仅基本概括了唯识系的主要逻辑范畴，也大致概括了唯识系

的基本思想体系。

中阴　此外，《楞伽经》里，还明确提到“中阴”这一概念：

形、处、时转变，四大种为根，中阴渐次生，妄想非明智。（卷三）

这首偈颂的意思是说：以地、水、火、风等四种物质原素（“四大”）而构成的形体以为“根”身的“众生”，在各种（约为六种——“六道”）不同的地方和时间里，以各种（也约六种）不同的形体于“六道”之中“轮回”的时候，由“中阴”于其中“渐次”地受“生”；而愚迷的“凡夫”众生，却不了解这种道理，而“妄想”执著，实在是“非明智”得很。所谓“中阴”，在以后的唯识系的典籍中，译为“中有”（其实就是灵魂）。原来，佛教把人（“众生”亦然）的一生，分为四个阶段：从初出母胎（一说是从初入母胎）的一刹那，叫做“生有”；既生之后，未死之前，也就是在活着的时候，叫做“本有”；临死的一刹那，叫做“死有”；既死之后，未再托生之前，叫做“中有”（也就是游荡孤魂）。本来，这种“四有”的说教，是佛教轮回思想的一种“通义”，但在以后的发展过程中，唯识系讲得更多一些，所以，“中有”（“中阴”）之说，也就渐渐成了同唯识系的关系更为密切的一种思想了。而《楞伽》里也有这思想，这也表明了，在《楞伽》的思想中，属于唯识系的思想成分确是不少的。大概就是由于这种原因吧，所以《楞伽经》便被后来的唯识宗选定为他们的“六经”中的一种。

其二，“如来藏”说。

当然，讲“如来藏”的，不只是《楞伽》，但“如来藏”之说，无疑也确是《楞伽》的一部分重要的思想内容。

如来藏自性清净，……一切诸佛之所演说。……大慧！有时说空、无相、无愿、如、实际、法性、法身、涅槃、离自性、不生不灭、本来寂静、自性涅槃，如是等句，说如来藏。

（卷一）

这说明，“自性清静”的“如来藏”，同时也就是真“如、实际、法性、法身”等等这些不同称谓的同一范畴。

佛告大慧：如来之藏是善不善因，能遍兴造一切趣生；譬如伎儿，变现诸趣。（卷四）

由于“如来之藏是善不善因”，所以它又“能遍兴造一切趣生”。“一切趣生”，也就是“六道（六趣）众生”。“六道众生”，是“正报”（“众生世间”——主体世界）；但是按照佛教的说法，有“正报”必然也有“依报”（“器世间”——客体世界）。所以，说的是“能遍兴造一切趣生”，实际上也就是说“能兴造一切世界。”这样，本来“自性清静”的“如来藏”，一变而又成了世界本原。那末，“自性清静”的“如来藏”，怎么一下子又变成了“善不善因”了呢？这，需要有一个过渡的中间环节：“如来藏”需要转化为“识藏”——阿梨耶识：

（由于“如来藏”）为无始虚伪恶习所熏，名为识藏，生无明住地，与七识俱。……此如来藏虽自性清净，客尘所覆故，犹见不净。（同上）

“自性清净”的“如来藏”，由于受到“无始”以来的“虚伪恶习”之“所熏”染，因而就被这些“客尘”（“客尘”，表示不是“本有”）烦恼之“所覆”蔽，于是，“如来藏”就变成了“识藏”，变成了“阿梨耶识”；而“阿梨耶识”，便是能够直接派生世上的一切的总基因。这里，《楞伽》提出了一个非常重要的（为以后的唯识宗人所反对的）思想：真如受熏！

“如来藏”（真如）之所以转变成为“阿梨耶识”，最关键的原因，就是由于它“为无始虚伪恶习所熏”。本来是“不变”的“如来藏”，由于为烦恼“恶习”之所熏染，便“随缘”而转变成了“阿梨耶识”，从而它也就成了“能遍兴造一切趣生”的世界本原。

从这一意义上说来，《楞伽》的思想，是属于真心一元论——“真如缘起”论的客观唯心主义思想体系的。

但是，“如来藏”也具有中间环节的意义。作为“自性清静”的、绝对的精神实体的“如来藏”，它是一种遍在的“宇宙精神”，是属于“客观”的；可是，当它因“受熏”而转变成为“阿梨耶识”之后，却又成了“主观”的，从而它又属于主观唯心主义的范畴了。正是在这一点上，所以它又通向了唯识系思想。

> 甚深如来藏，而与七识俱，……如镜像现心，无始习所熏。（同上）

“自性清净”的“甚深如来藏”，由于为“无始习所熏”而完全同染污的“七识”搅在一起了。从此：

> 如来藏者，受苦乐，与因俱，若生若灭。（同上）

远离“苦乐”、本无“生灭”的“如来藏”，由于成了“识藏”——“阿梨耶识”，“而与七识俱”，而于“苦乐”之中“生灭”不息。那末，作为“善不善因”的“如来藏”，同外道们所讲的神我又有什么不同呢？

> 云何世尊！同外道说（有）我（一样而）言有如来藏耶？……佛告大慧：我说如来藏，不同外道所说之我。……如来……为断愚夫畏无我句，故说离妄想无所有境界如来藏门。大慧！……譬如陶家，于一泥聚，以人工、水、木轮、绳，方便作种种器；如来亦复如是，于法无我，离一切妄想相，以种种智慧、善巧方便，或说如来藏，或说无我。以是因缘故，说如来藏不同外道所说之我。……是故大慧！为离外道见故，当依无我说如来之藏。（卷一）

这一解释，究竟具有多大说服力，姑置勿论，这里且只指出一点：这种“如来藏”之说，早在编造此说的当时，就已有人怀疑它同外道的“神我”说没有什么两样了。

《楞伽》关于“如来藏”的议论很多，这里，且作如上的简述。

其三，关于“禅”的思想。

大讲“如来藏”的《楞伽》，却也谈到了禅。

四禅　首先，《楞伽经》里，谈到了“有四种禅”：

> 复次大慧！有四种禅，云何为四？谓愚夫所行禅，观察义禅，攀缘如禅，如来禅。
>
> 云何愚夫所行禅？谓声闻、缘觉、外道修行者，观人无我性自相、共相骨锁，无常、苦、不净相计著为首，如是相不异观，前后转进，想不除灭，是名愚夫所行禅。（卷二。下同）

这是把只观“人无我”的禅观，称做“愚夫所行禅”。而把二乘圣者“声闻、缘觉”同“外道”一起，统称之为“愚夫”，这虽然表明了《楞伽经》的编撰者对于“二乘”人的蔑视，但从逻辑上说来，却是有问题的。因为，佛教的二乘人固然是修“人无我”“观”的，而“外道”，却都是执著有“我”的，他们怎么也能“观人无我性”呢？如果“外道”也能“观人无我”，那为什么又称他们为“外道”呢？再有，二乘“圣者”，修的是“无漏”禅（例如“灭尽定”），而“外道”，却只能修“有漏”禅，怎么能把这二者相提并论呢？

> 云何观察义禅？谓（观）人无我自相共相、外道自他俱无性已，（再）观法无我，彼地相义，渐次增进。是名观察义禅。

由观“人无我”进而再观“法无我”的禅观，叫做“观察义禅”。

> 云何攀缘如禅？谓妄想二无我妄想，如实处不生妄想，是名攀缘如禅。

观“二无我”而又不作“二无我”想，接近契合于真“如”“无相”之义，这就叫做“攀缘如禅”。

云何如来禅？谓入如来地，行自觉圣智相三种乐住，成办众生不思议事，是名如来禅。

所谓“如来禅”，乃是指已经悟入了“如来”境界的最高级的一种禅观。可以看出，《楞伽》所讲的这四种“禅”，是“观”而不是“定”。

关于四种禅，北魏译本这样说的：

复次大慧！有四种禅，何等为四？一者愚痴凡夫所行禅，二者观察义禅，三者念真如禅，四者诸佛如来禅。

大慧！何者愚痴凡夫所行禅？谓声闻、缘觉、外道修行者，观人无我自相同相骨锁故，无常、苦、无我、不净、执著诸相，如是如是决定，毕竟不异故。如是次第，因前观次第上，乃至非想、灭尽定解脱。是名愚痴凡夫外道、声闻等禅。

大慧！何者观察义禅？谓观人无我自相同相故，见愚痴凡夫外道自相同相自他无实故，观法无我诸地行相义次第故。大慧！是名观察义禅。

大慧！何者观真如禅？谓观察虚妄分别因缘，如实知二种无我，如实分别一切诸法无实体相，尔时不住分别心中，得寂静境界。大慧！是名观真如禅。

大慧！何者观察如来禅？谓如实入如来地故，入内身圣智相三空、三种乐行故，能成办众生所作，不可思议。大慧！是名观察如来禅。（卷三《集一切佛法品》第三之二）

这段译文，倒是比宋本译文更清楚一些。

不说一字　其次，在《楞伽》里也有佛无言说的思想：

大慧复白佛言：如世尊所说，我从某夜得最正觉，乃至某夜入般涅槃，于其中间，乃至不说一字，亦不已说、当说；不说，是佛说。世尊！何因说言：不说，是佛说？

佛告大慧：我因二法故，作如是说。云何二法？谓缘自得法及本住法，是名二法。因此二法故，我如是说。云何缘自得法？若彼如来所得，我亦得之，无增无减，缘自得法究竟境界，离言说妄想，离文字二趣。云何本住法？谓古先圣道如金银等性，法界常住，若如来出世、若不出世，法界常住，如趣彼城道。譬如士夫，行旷野中，见向古城平坦正道，即随入城，受如意乐。大慧！于意云何？彼士夫作是道及城中种种乐耶？答言不也。佛告大慧：我及过去一切诸佛法界常住，亦复如是。是故说言：我从某夜得最正觉，乃至某夜入般涅槃，于其中间，不说一字；亦不已说、当说。……

我某夜成道，至某夜涅槃，于此二中间，我都无所说。（卷三）

如果说前面的“四禅”之说，还算是佛教的“通义”，那末这“不说一字”的教义，就更接近于后来的禅宗的思想了。

宗、说二通　“宗通”、“说通”，也是《楞伽》的一个重要思想：

佛告大慧：一切声闻、缘觉、菩萨、有二种通相，谓宗通及说通。大慧！宗通者，谓缘自得胜进相，远离言说、文字、妄想，趣无漏界自觉地自相，远离一切虚妄觉想，降伏一切外道众魔，缘自觉趣，光明晖发。是名宗通相。（卷三。下同）

简单地说，所谓“宗通”，就是重在“理悟”、“内证”，而不在于对教义的研究。

云何说通相？谓说九部种种教法，离异不异、有无等相，以巧方便，随顺众生，如应说法，令得度脱。是名说通相。

所谓“说通”，就是致力于教义的研究，以及善于为人“说法”。这其实，也就是“义学”者流。

宗通及说通，缘自与教法。

可见，“宗通”，重在“缘自”——自悟、自证；“说通”，则为研、说“教法”。大概是由于这“二通”之说非常重要，所以，《楞伽》便一说、再说：

佛告大慧：三世如来有二种法通，谓说通及自宗通。说通者，谓随众生心之所应，为说种种众具契经。是名说通。自宗通者，谓修行者，离自心现种种妄想，谓不堕一异、俱不俱品，超度一切心、意、意识，自觉圣境，离因成见相，一切外道、声闻、缘觉堕二边者，所不能知。我说是名自宗通法。大慧！是名自宗通及说通相。……

谓我二种通，宗通及言说，说者授童蒙，宗为修行者。（同上）

“说者授童蒙”，“说通”是为了“教他”；“宗为修行者”，“宗通”则是为“自修”、“自证”。

这“宗通”、“说通”之说，同后来的禅宗尤其有着重大关系。后来的禅宗，就是根据这种“二通”的教义，把佛教分成为两大部类：一为“宗门”，即禅宗；二为“教下”，即禅宗以外的其他注重讲解各种经教的各个宗派。禅宗的实际创始者慧能，在他的《坛经》里所说的“说通及心通，如日至虚空，惟传顿教法，出世破邪宗”里的“说通及心通”就是取义于《楞伽》的“二通”之说（只不过慧能把“宗通”改作“心通”罢了）。于此也可以想见，《楞伽》的“二通”说同后来的禅宗有着何等的重要关系。

顿、渐　在《楞伽经》里，也谈到了顿、渐的问题。

世尊！云何净除一切众生自心现流，为顿、为渐耶？

佛告大慧：渐净非顿。如菴罗果，渐净非顿，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。譬如陶家造作诸器，渐成非顿。如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐

净非顿。譬如大地，渐生万物，非顿生也，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。譬如人学音乐、书、画种种技术，渐成非顿，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。（卷一）

这是说，“净除”烦恼（“自心现流”），系“渐”非“顿”。

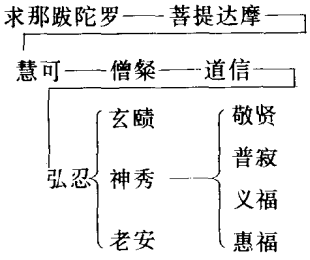
譬如明镜，顿现一切无相色像，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，顿现无相、无有所有清净境界。如日月轮，顿照显示一切色像，如来为离自心现习气过患众生，亦复如是，顿为显示不思议智最胜境界。……（同上）

这又是说，“净除”之时，可以“顿照”、“顿显”。在同一段经文里，出现了截然不同的两种说法，而且这两者之间，连个“但书”也没有，上一句讲的是只能“渐”而不能“顿”，下一句就突然变成了必然是“顿”而无须乎“渐”了。《楞伽》思想之驳杂，于此也可以想见一斑。

《楞伽》的这种顿、渐说，相当地影响了以后传禅的两个派系——神秀之“渐”与慧能之“顿”。

由于在《楞伽》里有着上述关于禅的思想内容，所以，《楞伽》便同以后的禅学和禅宗结下了不解之缘。

首先，由于《楞伽》也讲到了禅，当时的一些禅学者流，便以《楞伽》为依据，传授禅学，于是就出现了所谓“楞伽师”；后来，甚至还有人认为，在中国佛教思想史上还曾出现过“楞伽宗”（这当然不过是一种无据之谈）。到了唐代，先由弘忍的弟子之一的玄赜撰写出《楞伽人法志》。继由玄赜的弟子净觉（此人乃唐中宗废后韦氏之弟），依乃师之作又撰写出《楞伽师资记》。题名《楞伽师资记》，更表明净觉是要编排出一个“楞伽宗”的“传承”世系来。这个世系，一共八代，姑表如下：



前面，把《楞伽》的译者求那跋陀罗，列为“初祖”，而把传统的说法“禅宗初祖”达磨，降为“二祖”。这固然是为了抬高《楞伽》和所谓“楞伽宗”的地位的一种表现。后面，有神秀、普寂等人，却没有禅宗的真正创始人慧能①；这分明是为了替神秀一派争“正统”地位② 而有意贬低、甚至抹杀以慧能为代表的“南宗”地位的一种反映。

由于《楞伽师资记》这一类著作的影响，就更给人们造成了一种印象：仿佛真的曾经有过那么一个“楞伽宗”似的。

其次，在传统的说法上，《楞伽》还成了达磨（下详）“传法”给慧可时用以“印心”的经典。《续僧传》卷一六《慧可传》里说过这样的话：

> 初，达磨禅师以四卷《楞伽》授可，曰：“我观汉地，唯有此经，仁者依行，自得度世。”

道宣此说，自然是轻信了某些“楞伽师”们的传说，并非信史。因

---

① 慧能的同门神秀，死于神龙二年（706）；慧能本人，死于先天二年（713）；而慧能的两个晚辈：普寂，死于开元二十七年（739）；义福，死于开元二十四年（736）。寂、福死时，慧能已去世二十多年，“南宗”已经传播开来，而净觉竟然在他编造的“楞伽宗”传承世系里，完全把慧能排除在外，这决不会是一种疏忽，而是有意识地排斥“南宗”，排斥慧能。

② 在《楞伽师资记》里，把神秀、玄赜和老安“三大师”，并列为弘忍之后的“第七代”，足见这三个人在思想上是相同（至少是近似）的。特别是，《楞伽师资记》完全是把神秀作为弘忍的嫡传继承人来描写的。可见，《楞伽师资记》的作者净觉，虽为玄赜弟子，但在思想上却不妨说他是神秀的“私淑”弟子，因而他要为神秀立《传》，为神秀争“正统”地位。

为，第一，以“定学高之”（《续僧传·达磨传》）的菩提达磨，“随其所止，诲以禅教”（同上），可见他并不是一个“博览群书”的人。那末，他又有何根据把《楞伽》之外的全部大乘经典一口否定了呢？第二，《续僧传·达磨传》并未说明达磨熟悉汉文，那末，对于大量的汉译（大乘）佛经，他是否都能看懂呢？如果连经文都看不懂，就对几乎是全部的汉译大乘佛经遽加否定，这合理吗？所以，《僧传》所说，只不过是一种传说而已。可是，正是根据这一传说，以后禅宗史的编造者们便又虚构出从慧可以至道信，都是以《楞伽》“印心”的了；从而，《楞伽》也就成了弘忍以前的“禅宗”的“宗经”！

这样，《楞伽》不仅是唯识宗的“六经”之一，而且也是传说中的禅宗的“宗经”。一部卷帙并不算多（至多才十卷）的《楞伽》，却同时成了两个不同体系的宗派的“宗经”。这既反映出《楞伽》这部经在佛教思想史上非同一般的影响，同时也反映出了它的内容的非常繁杂。

第八节　梁代三大家

下面，且据《续僧传》的记载，对佛教史上称之为“梁代三大家”的僧旻、法云和智藏的情况，略为评介。

一、僧　旻

僧旻（467—527），因为住在梁都庄严寺，所以佛教史上一般称他为“庄严僧旻”，或者就只简称“庄严”。《续僧传》卷五《僧旻传》称：

> 释僧旻，姓孙氏，家于吴郡之富春，有吴开国大皇帝其先也。

道宣认为，僧旻是孙权的后代，可说也是出自“高门”了。

七岁出家，住虎丘西山寺，为僧回弟子，从受《五经》，一闻能记。

僧旻在幼年出家之后，首先受到的却是儒家的教育。这为他后来的“立义多儒”，打下了初步的基础。僧旻经历了宋、齐、梁三朝：“出世”于宋，名于齐而显于梁。

于宋，当时僧旻还只是一个幼年沙弥。

宋吏部郎、吴郡张辩谓之曰：“沙弥何姓？家在何处？”旻曰：“贫道姓释，家于此山。”辩甚异之。

小小沙弥，自称“贫道”，颇有成年人的气概。

年十三，随回出都，住白马寺。寺僧多以转读、唱导为业，旻风韵清远，了不厝意。

这表明少年时代的僧旻，就有一些与众不同：别人“多以转读、唱导为业”，他却独能不以为意。

年十六而回亡，哀容俯仰，率由自至，丧礼毕，移住庄严，……与同寺法云、禅岗法开，禀学柔、次、达、亮四公经论；……往返咨询，不避炎雪。

僧柔、慧次、僧达、宝亮[①]“四公”，都是当时的“义学”名家，僧旻从这些人就学，自然会学有所成。

大明数论，究统经律，原始要终，望表知里，内鉴诸己，旁启同志，前疑、往结，靡不冰泮，虽命世硕学，有是非之辩，旻居中振发，曾无拥滞，光绪既著，风猷弘远。

至此，僧旻已是学通三藏的名家。他就是以这种非比寻常的身分，步入于齐的。

---

① 柔、次、宝亮三人事迹，具见梁《僧传》卷八各本《传》；僧达事迹，附见于《续僧传》卷五《法护传》。

齐文惠帝[①]、竟陵王子良，深相贵敬，请遗连接。尚书令王俭[②]，廷请僧宗讲《涅槃经》，旻扣问联环，言皆摧敌。俭曰：……今此旻法师，超悟天体，性极照穷，言必典诣。

僧旻既已“风猷弘远”，自会受到萧齐之世的王公大臣们的礼遇与赏识。

年二十六，永明七年，始于兴福寺讲《成实论》。先辈法师，高视当世，排竞下筵，其会如市！山栖、邑寺，莫不掩扉毕集。衣冠士子，四衢辐凑，坐皆重膝，不谓为连。言虽竟日，无起疲倦，皆仰之如日月矣。希风慕德者，不远万里相造。

这些叙述，虽然不无夸大、溢美之词，但以一个二十几岁的青年僧人，开讲之日，竟有如此胜会，足见僧旻当时，大有“一鸣惊人”之概。看来，僧旻是以《成实论》起家的；所以后来在僧旻的思想里，一直有着《成实》的印记。以后《三论》系学者对于僧旻的批评，也多涉及到《成实》。

自晋、宋相承，凡论议者，多高谈大语，竞相夸罩。及旻为师范，棱落秀上，机变如神。……

僧旻既仍“机变如神”，看来他也并未能够矫正那种“高谈大语、竞相夸罩”的积习。

于是名振日下，听众千余，孜孜为善，曾无告倦。

“名振日下”，声闻帝京，僧旻愈发成为“名僧”了。

---

① 文惠，名长懋，字云乔，系齐武帝萧赜长子；死于“太子”之位，并未继位称“帝”。“文惠”，乃其死后的谥号。（文惠长子昭业，继文惠为“太孙”；武帝崩，“太孙”即位，是为鬱林王；乃追尊其父文惠为“文帝”，庙号“世宗”。）《南齐书·文惠太子传》称：“太子与竟陵王子良，俱好释氏。”可见文惠亦一佞佛者。

② 王俭，乃王僧绰之子，字仲宝，琅邪临沂人。史称：“俭寡嗜欲，唯以经国为务；车服尘素，家无遗财。”官至侍中、中书监、尚书令、太子少傅、卫军将军、开府仪同三司，爵为南昌公（死后又降为侯）。事迹具见《南齐书·王俭传》。

晋安太守、彭城刘业尝谓旻曰："法师经、论通博，何以立义多儒？"答曰："……贫道谨依经文，文玄则玄，文儒则儒耳。"

佛教的"经文"，里，居然既有"玄"又有"儒"！所以他"谨依经文"的僧旻，"文玄"则谈"玄"，"文儒"则论"儒"，而往往是"立义多儒"。看来，这位"义学"僧旻，也是一位"三教一家"论者！

以上，都还是僧旻二十多岁时的情况。二十多岁，即已成为名动京师的名僧，则僧旻也可说是一位早熟的人了。

年立之后，频事开讲，蔚为宗匠。九部[①]、五时[②]，若指诸掌，玄理伏难，坦然夷易。故缁素结辙，华俗邀延，往复屯萃矣。

三十之后，便蔚然而成为一代"宗匠"。"九部"诸经，"五时"之教，都已了若指掌，真可谓精通《三藏》者了。

值齐历横流，道属昏诐，时宠小人，世嫉君子，因避地徐部，仍受请入吴。法轮继转，胜幢屡建。

萧齐末造，时乱、"道昏"，因而先"避地徐部"，继又"受请入吴"，短期之内，离开京都。

皇梁膺运，乃翻然自远言从帝则，以天监五年，游于都辇，天下（按：下，疑为"子"之误）礼接下筵，亟深眷悦。……自兹已后，优位日隆。

---

① "九部"经，即"十二部经"（已见上文）中除"授记"、"自说"和"方广"三部之外的其余"九部"。这一般属于小乘佛教对于佛经的分类。至于大乘，则一般仍为"十二部经"。

② "五时"，是当时的一些人们从时间上对于全部佛教的分判，例如刘虯（虯，同"虬"。事迹具见《南齐书·高逸·刘虯传》）"立五时教"：1、"五戒"、"十善"的"人天教"；2、《阿含》的"小乘教"；3、《般若》、《维摩》等的"三乘教"；4、《法华》"一乘教"；5、《涅槃》"真常教"。

“皇梁”初建，僧旻便“翻然”进京，梁武亦待以殊礼。从此，僧旻就更加“优位日隆”了。

（天监）六年，……请京邑五大法师于五寺首讲（《般若》——按：即依梁武的《般若经注》[①]以宣讲《般若》）。以旻道居其右，乃眷帝情，深见悦可，因请为家僧，四事供给。

僧旻由于“深见悦可”，而被梁武“请为家僧”。从此，僧旻便成为饮食、衣服、卧具、医药“四事”都由朝廷“供给”的皇家僧侣了。

又敕于慧轮殿讲《胜鬘经》，帝自临听。

“家僧”讲经，皇帝亲临听讲，真是敬若师长、亲如“家人”！

仍选才学道俗释僧智、僧晃，临川王记室、东莞刘勰等三十人，同集上定林寺，抄一切经论，以类相从，凡八十卷。皆令取衷于旻。

“才学道俗”三十人，抄集经论，而都要由僧旻一人裁定。于此可见梁武对于僧旻这位“家僧”信赖之深和依托之重。

后，吴郡太守张充，吴兴太守谢览，各遣僚佐至都迎候，舟楫满川。京师学士，云随雾合；中途守宰，莫不郊迎。

一个和尚出京，简直比钦差大臣还要威风。皇家“家僧”，毕竟与众不同。

晋陵太守蔡撙，出候门迎之，叹曰：“昔仲尼素王于周，今旻公又素王于梁矣！”

一个和尚，竟被捧为“素王”，且与孔子相提并论。则当日僧旻的

---

① 《续僧传·僧旻传》称：天监“六年，制注《般若经》。以通大训，朝贵皆思弘厥典。又请京邑五大法师于五寺首讲。……”可见，这次梁武延请僧人“首讲”者，实际上就是讲他的《般若注》。另据道宣《内典录》卷四著录：“《摩诃般若波罗蜜经注》，五十卷。或一百卷。武帝萧衍……故采众经，躬述注解。”则梁武的《般若经注》，乃是一部卷帙很多的书。

威势赫赫，于此益可想见。

因舍什物、俸施，拟立大堂，虑未周用，付库长生，传付后僧。

原想“舍”所有“什物”和所得“俸施”以建立一所更大的讲堂，但又担心钱不够用，于是便把这些“什物、俸施”交给寺里的“长生库”（无尽藏）以放高利贷。堂堂的皇室“家僧”，却原来也是一个放高利贷者。

暨普通之后，先疾连发，弥怀退静，夜还虎丘，人无知者。

到了梁武帝普通（520—527）初年，由于多病，乃悄悄地回到虎丘。

皇太子遣通事舍人何思澄，衔命致礼，赠以几杖、茶奁、褥席、麈尾、拂扇等。

太子遣人致赠，以伸敬意。

（普通）五年，下敕延还，移住开善。使所在备礼发遣，不得循常，以稽天望！于路增剧，……权停庄严。

皇帝下敕迎还，以示眷顾。梁武本意让僧旻“移住开善”，乃因旅途劳顿，病情“增剧”，而“权停庄严”。

因遂弥留，以至大渐。良医上药，备于寺内；中侍参候，相望驰道。

僧旻患病，受到朝廷如此异常的关切与照料，可见僧旻确未白做皇室“家僧”。僧旻病中，曾对僧众表示：

欲屈大众，各诵《观世音经》一遍。于是合坐欣然，远近相习。尔后道、俗舍物，乞讲前诵经，由此始也。

因为患病，想要祈求观音菩萨的保祐，便请寺内僧众每人为他念诵一遍《观世音经》。从此，便开了一个先例：“道、俗舍物，乞（于）讲（经之）前（为之）诵经”。看来僧旻要僧人们为他诵经，

也是有报酬的；所以《续僧传》才说“尔后道、俗舍物”请为“诵经”，“由此始也”。这也就是说，佛教的“经忏”化、生意化，原是由于梁武的倡导（见前），而“家僧”僧旻，却也是一个始作俑者。

僧旻病故[①]（终年六十一岁）。

天子悲惜，储君嗟惋。……丧事大小，随由备办。……贵人、君子，皆景慕焉。

生前既为皇室“家僧”，死后丧事，自然也应由朝廷“备办”。僧旻之“哀荣”，亦殊为可观。

所著论疏杂集、《四声指归》、《诗谱决疑》等，百有余卷流世。

从这些著述种类中，可以看出：僧旻不但是一位“义学”名家，而且对于文字学以及诗文等，也都颇有研究。于此可知，僧旻确是一位富有才华的人。

现在，看不到僧旻的什么理论专著，他的一些佛学思想，散见于吉藏等人的某些有关《三论》系思想的著述中，这里，就姑且从略了。

从上述《续僧传》关于僧旻事迹的记述中，可以大致看出如下四点：

其一，僧旻出家、特别是在其成年之后，始终同统治阶级有着极为密切的关系。于齐，文惠、竟陵，“深相贵敬，请遗连接”；“衣冠士子，四衢辐凑”，名动京师。于梁，被梁武“请为家僧”：在京，“天子礼接”，王公致敬；出京，威逾钦差，俨若“素王”。

---

① 陈垣《释氏疑年录》卷二《扬都庄严寺僧旻》条：“《续僧传》五作大通八年二月（一日）卒。大通无八年（按：只有三年），普通八年三月改元大通。此大通八年，当为普通八年之误，即大通之元年也。《释氏通鉴》正作大通元年，与《续僧传》‘永明十年，年二十六’之说合。”陈说为是。

死后“哀荣”，亦非比寻常。可以说，僧旻的一生，表明了他的确是一位皇家“官僧”。

其二，思想上他既然“谨依经文，文玄则玄，文儒则儒”；准此而言，他必然也是：“文小则小”（《成实》），“文空则空”（《般若》），“文有则有”（《胜鬘》等），如此等等。这也就是说：于外，他具有“三教一家”的思想；于内，他则泛有大、小、空、有的思想。所以，在思想上，僧旻只能算是一个“杂家”，而并无专一体系。

其三，僧旻虽然身为“四事”均由朝廷“供给”的皇室“家僧”，但他却仍很贪婪。他将其所有的“什物、俦施”，统统“付库生长”，亦即交付长生库（无尽藏）以滋生“无限”的利息。也就是用他这些“什物、俦施”去放高利贷，以赚取更多的钱财。并且还要把这些作为他的“遗产”，在他死去之后，以“传付后僧”。这同世俗地主，生前剥削、聚敛，死后将其家产传给子孙又有什么两样！

其四，在梁武的倡导下，僧旻带头把佛教“经忏”化、商业化，为佛教的更 加窳滥而开其先例。这一行径，对于以后的佛教，有着严重的不良影响，起着极大的破坏作用。

二、法　云

法云（467—529），因为住在梁都光宅寺，所以佛教史上一般称他为“光宅法云”，或者就只简称“光宅”。《续僧传》卷五《法云传》称：

> 释法云，姓周氏，宜兴阳羡人，晋平西将军处之七世孙也。

据此，法云乃西晋名将周处（亦称戏剧《除三害》中的那个周处[①]）之后；则法云之出身，亦非泛泛。

（原名周云，）七岁出家，更名法云，从师住庄严寺。……年十三，始受业。……与同寺僧旻，等年腊，齐名誉，历采众师，且经且论，四时游听，寒暑不辍。

这表明少年时代的法云，便很勤学。

及年登三十，建武四年夏，初于妙高寺开《法华》、《净名》二经。序正条源，群分名类，学徒海凑，四众盈堂。

首次开场，即讲《法华》、《净名》，而且影响很大。

齐中书周顒，琅邪王融，彭城刘绘，东莞徐孝嗣[②]等，一代名贵，并投莫逆之交。

"名贵"与名僧，交称"莫逆"，可见他们是多么的意气相投。

永元元年，曾受毗陵群请，道俗倾家，异端毕集，弘振风猷，道被京城。

于此可见，法云的声望，也在与日俱增。以上，是在萧齐之世的大致情况。

及梁氏高临，甚相钦礼。天监二年，敕使长召出入诸殿。……皇高亟延义集，未曾不敕令云先入，后下诏令。

一入于梁，法云更加受到"钦礼"：他不仅可以经常地"出入诸殿"；甚至，皇帝每次邀集义学，也总是要等到法云"先入"之后，再"下诏令"。梁武之于法云，真可说是"另眼相看"了。

---

① 戏剧《除三害》的故事，确有史实根据。据《晋书·周处传》记载："处少孤，未弱冠，膂力绝人。好驰骋田猎，不修细行，纵情肆欲，州曲患之。处自知为人所恶，乃慨然有改励之志，谓父老曰：'今时和、岁丰，何苦而不乐耶？'父老叹曰：'三害未除，何乐之有！'处曰：'何谓也？'答曰：'南山白额猛兽，长桥下蛟，并子为三矣！'处曰：'若此为患，吾能除之。'父老曰：'子若能除之，则一郡之大庆，非徒去害而已。'处乃入山射杀猛兽"，并投水杀蛟。遂自励好学，志存义烈。处本吴人，孙皓末年，"为无难督"。及晋平吴，仍归附于晋，终成殉国名将。战死后，"追赠平西将军"。

② 王、刘、徐三人事迹，分别见于《南齐书》卷四四、四七、四八各本《传》。

时诸名德，各撰《成实义疏》；云乃经、论合撰，有四十科，为四十二卷，俄寻究了。又敕于寺三遍敷讲，广请义学，充诸堂宇。

别人各注《成实》，“云乃经、论合撰”（但不知是何经、论）。而且，“四十二卷”的著作，“俄寻究了”，足见法云的文思敏捷。经、论注疏撰出之后，还奉敕连讲“三遍”。于此也可以想见梁武对于法云注疏的赞赏。大概由于法云注、讲经论有功，所以更加受到优遇：

敕给传诏，车牛、吏力，皆备足焉。

俨然成了一位朝廷大员！

至七年，制注《大品》（按：《僧旻传》说是“六年，制注《般若经》），朝贵请云讲之。

《僧旻传》说：梁武帝注经之后，“又请京邑五大法师于五寺首讲”。法云当即这“五大法师”中之一。

寻又下诏，礼为家僧，资给优厚。

同僧旻一样，法云也被梁武“礼为家僧”，享受“优厚”的“资给”。

（又）敕为光宅寺主，创立僧制，雅为后则。

既为皇室“家僧”，又为名刹“寺主”。只是法云所“创立”的“雅为后则”的“僧制”，内容如何，不得而知。

皇太子留情内外，选请十僧，入于玄圃，经于两夏，不止讲经，而亦悬谈文外。云居上首，偏加供施。

“两夏”之中，于玄圃馆[1]，“讲经”、“谈文”。在这种“经文会”中，法云独居“上首”，受到异常的优待。

---

① 《梁书·昭明太子传》：昭明“性爱山水，于玄圃穿筑，更立亭馆，与朝士名素者游其中。”

自从王侯逮于荣贵，莫不钦敬。至于吉凶庆吊，不避寒暑。时人颇谓之游侠。

"吉凶庆吊，不避寒暑。"可见法云其人，是非常热衷于同"王侯"、"荣贵"之间的应酬，从而也就是常常奔走于权贵之门的。交结权贵，又何"游侠"之有！"时人颇谓之游侠"，不过意在讽刺而已。

中书郎、顺阳范缜，著《神灭论》。群僚未详其理，先以奏闻。有敕令云答之，以宣示臣下。云乃遍与朝士书论之：……"夫神妙寂寥，可知而不可以说。义经立而未晓，理涉旦而犹昏。至人（按：指梁武）凝照有本，袭道赴机，垂审臣下，旨训周密。……预非草木，谁不歔欷?！同挹风猷，共加弘赞也。"

关于"神灭"与"神不灭"的争论，下文还将专节叙述，这里姑不多谈。这里，且只指出一点，就是"法云的《与朝贵书》，其实并未正面回答范缜的《神灭论》，而只是对于梁武的《敕答》（下详），表示一番恭维、奉承而已。法云的《与朝贵书》，《续僧传》所载与《弘明集》所载，文字上有些不同，为了作个对照，姑且将《弘明集》卷一〇的《与王公朝贵书》，也照录于此：

主上答臣下审《神灭论》，今遣相呈。夫神妙寂寥，可知而不可说。义经立而未晓，理涉旦而犹昏。主上凝天照本，袭道赴机，垂答臣下，旨训周密，……预非草木，谁不歌叹?！希同挹风猷，共加弘赞也。

在这篇总共不足一百个字（连节略去的，共九十五个字）的《与王公朝贵书》里，凡两称"主上"，两称"臣下"。对于梁武的《敕书》，法云认为：凡"非草木，谁不歌叹"！但他犹恐有不"歌叹"的，所以他还对那班"王公朝贵"们提出了殷切的"希"望："同挹风猷，共加弘赞"。如法云者，果然不愧为光宅"寺主"、皇室"家僧"啊！

天监将末，扶南国献经三部，敕云译之。详决梁、梵，皆理明意显，状若亲承。

据此，则法云还曾翻译过三部佛经。但《内典》、《开元》两录，都未曾著录法云的译经。因此，关于《续僧传》的这一记载，是否确实，就不得而知了。

普通六年，敕为大僧正。于同泰寺设千僧会，广集诸寺知事及学行名僧。……众皆见所未闻，得未曾有。

奉敕升为“大僧正”，于是便于同泰寺“设千僧会”，“广集诸寺知事及学行名僧”。大有“御寺夸官”的神气！

每于讲次，有送钱物、乞诵经者，多获征应。

原来，同僧旻一样，法云也是佛教“经忏”化、生意化的始作俑者！

法云死（终年六十三岁）

二宫悲惜，为之流恸！敕给东园秘器，凡百丧事，皆从王府。

看来，法云的身后“哀荣”，且逾僧旻。法云与僧旻同年生而晚死二年，经历也约略相同：两人都为皇室“家僧”，法云且任“大僧正”；都备受梁武以及朝贵们的赏识与敬重。只是，僧旻讲经，“文玄则玄，文儒则儒”；而法云，则早在为沙弥时，即“于《妙法华》研精累思，品酌理义，始末照览”（《续僧传·法云传》）。开场讲的，也是“《法华》、《净名》二经”，则法云似乎更偏重于对《法华》的研习。

三、智　藏

智藏（458—522），因为住在梁都开善寺，所以佛教史上一般称他为“开善智藏”，或者就只简称“开善”。《续僧传》卷五《智藏传》称：

释智藏，姓顾氏，本名净藏，吴郡吴人，吴少傅曜之八世孙也。高祖彭年，司农卿。曾祖淳，钱唐令。祖瑶之，员外郎。父映，奉朝请。……

智藏的出身门第，亦颇不凡。

年十六，代宋明帝出家。

智藏的出家，也与众不同，乃是作为皇帝的“替身”而出家的。

泰初六年[①]，敕住兴皇寺，师事上定林寺僧远、僧祐，天安寺弘宗。……藏禀依训范，敬义弘隆。

出家不久，就从名师受学，而且“禀依训范，敬义弘隆”，还学习得相当恭谨。

齐太尉文宪王公[②]，深怀钦悦，爱请安居，常叹相见之晚。太宰文宣王，建立正典，绍隆释教，将讲《净名》，选穷上首，乃招集精解二十余僧，探授符策，乃得于藏，年腊最小，独居末座，敷述义理，罔或抗衡。道俗翕然，弥崇高誉。……

文宪萧嶷，“相见恨晚”；文宣子良，请为“上首”。于此可见智藏在萧齐之世的声望之高与地位之隆。由于受到皇室亲王的如此礼遇，所以“道俗翕然，弥崇高誉”。智藏更加日益蜚声于佛界了。

逮有梁革命，大弘正法，皇华继至，方游京辇，天子下礼承修，荣贵莫不竦敬。

入梁之后，智藏又立即受到了上至梁武、下至“荣贵”们的礼敬。

圣僧宝誌，迁神窀穸于锺阜，于墓前建塔寺，名开善，敕藏居之。

---

① 刘宋只有刘劭“太初元年”。这里的“泰初”，当为“泰始”（明帝年号，共七年：465—471）之误。

② 当指豫章文宪王萧嶷，系齐高帝萧道成次子、武帝萧赜之弟。先封郡王，后封为王。齐高之世，官至侍中、中书监、司空；武帝即位，进封太尉，后又“进位大司马”。事迹具见《南齐书·豫章文宪王传》。

从此，智藏便定居于锺山的开善寺。

时梁武崇信释门，宫阙恣其游践。主者以负扆南面，域中一人，议以御座之法，唯天子所升，沙门一不沾预。藏闻之，勃然厉色，即入金门，上正殿，踞法座。……斯跨略天子，高岸释门，皆此类也。

一个和尚，“恣游”宫阙还嫌不足，竟然还要强踞皇帝“御座”。当时智藏年纪还不满三十，而竟敢如此的“跨略天子”。由于梁武的佞佛政策，致使僧人这般的骄横。

在《续僧传·智藏传》里，还有这样重要的记载：

梁大同中，敬重三宝，利动昏心，浇波之俦，肆情下达，僧正宪纲，无施于过门。帝欲自御僧官，维任法侣。敕主书遍令许者署名。于时盛哲，无敢抗者。

大同年间（535—546），由于皇帝“敬信三宝”，致使“利动昏心”、“浇波之俦”，都纷纷跑进佛门，肆意胡为，以至佛门律禁，也失去约束之力。有鉴于此，梁武想要自任僧正，以加强管教。梁武并就此事向僧人们征求意见；而当时的一些僧界名流，“无敢抗者”。

帝意弥盛，事将施行于世。……晚于华光殿设会，众僧大集，后藏方至。帝曰：“比见僧尼，多未诵习（按：诵，有本作“调”），……弟子暇日，欲自为白衣僧正，亦依律立法。此虽是法师之事，然佛亦复付嘱国王。向来与诸僧共论，咸言不异（按：“咸言不异”，犹谓“咸无异言”），法师意旨如何？”藏曰：“陛下欲自临僧事，实光显正法，但僧尼多不如律，所愿垂慈矜恕，此事为后。”帝曰：“弟子此意，岂欲苦众僧耶？正谓俗愚过重，自可依律定之，法师乃令矜恕，此意何在？”答曰：“陛下诚欲降重从轻，但末代众僧，难皆如律，故敢乞矜恕。……”

由于“僧尼多不如律”，致使皇帝竟要“自为白衣僧正”、“依律立法”以整饬之。于此可以想见当时僧尼们的窳滥情况严重到了何等程度！虽然由于智藏等人的不赞成而梁武终于没有当成“白衣僧正”，但当时僧尼内部道德败坏的严重情况，却通过这一事件而透露了出来。而智藏等人竟能挽回“弥盛”的“帝意”，则又可以想见当时智藏等人又具有何等的威势！

不久，敕于彭城寺讲《成实》，听侣千余，皆一时翘秀，学观荣之。又敕于慧轮殿讲《般若经》，别敕大德三十人预座，藏开释发趣，各有清拔。

讲《论》，讲《经》，皆奉“敕”而行；佛门“法事”，原来都是朝廷“公事”！

帝将受菩萨戒，……而意在于智藏。

梁武“将受菩萨戒”，而属意于智藏，也就是要智藏为戒师。这也表明梁武对于智藏的“敬重”之深。

皇太子尤相敬接。将致北面之礼，肃恭虔往。朱轮徐动，鸣笳启路，降尊下礼，就而谒之，从遵戒范，永为师傅。

皇太子之于智藏，尤为殷勤礼敬之至。

（及藏）遘疾，至于大渐，帝及储君，中使相望！四部白、黑，日夜参候。

智藏患病，竟然受到朝廷如此的关注。智藏之于萧梁，简直就是僧中“栋梁”！智藏死后（终年六十五岁），“赴送盈道”，也算是备极“哀荣”了。

（智藏）凡讲大小品《般若》、《涅槃》、《法华》、《十地》、《金光明》、《成实》、《百论》、《阿毗昙心》等，各著义疏，行世。

从智藏的讲、著范围中，可以看到，智藏也是兼攻大小、空有的。

我们所以要只就行履方面对僧旻、法云、智藏三人简作如上的评介，乃是因为，这三个人既被佛教史上称为“梁代三大家”，说明他们是具有代表性的，因而，想通过他们，使人们看到以下几点情况：

一、僧旻等三人的出身门第都比较高，也就是说，他们都是出身于统治阶级，这种阶级立场，不仅没有因为他们出了家而有丝毫的改变，相反地，由于他们出家之后、特别是成了“名僧”之后又同皇室发生了极其密切的关系而更加强了。因此，他们的思想、感情，都是由他们的这种阶级立场所决定的。不管他们在口头上（或者笔杆下）说（写）得多么“高超”，多么“解脱”，而其实却始终都是在受着他们固有的阶级立场的制约；因而他们的一言一行，都深深地刻有他们所从属阶级的烙印。

当然，南朝名僧，并非都是出自高门，但他们既然由于受到王朝的赏识而成了“名僧”，那么，他们必然也就要站在王朝所要求于他们的那种阶级立场上。因此，僧旻等“梁代三大家”的情况，仍然具有无容置疑的代表性。

二、僧旻等三人，都是“出”了本“家”，进入“皇家”。僧旻、法云，都是梁室“家僧”。智藏虽然不是“家僧”，但他于宋，是代帝“出家”；于齐，亦深受殊遇；于梁，则竟敢强踞“御座”，则其“权威”，又非其他“家僧”可比。既然进了“皇家”，自当奉行“王事”，所以，僧旻等人凡所作为，几乎都是“奉敕”行事。他们其实都不过是身披袈裟的朝廷大员（犹如刘宋时的“黑衣宰相”那样）。他们的讲经、著述，以及举办各种“法事”，其实质，无非都是在替朝廷说话、办事，都是在履行他们作为皇室“家僧”应有的职责。

三、思想上他们都是“杂家”。这主要也是因为，他们讲经，多是“奉敕”而行。皇帝“敕”令他们讲什么，他们就得讲什么；

而皇帝对于佛教的“兴趣”却是非常“广泛”的（因为他们要利用各种佛教教义来为他们服务）。所以，这些“家僧”者流，为了适应皇帝的需要，就须要“博通”大小、空有各种教义（其实，他们“博”或有之，“通”未必然；因为，既然“杂”了，就少有“通”者）。南朝“义学”，除了少数情况（例如摄山系的专治《三论》和成实师等）之外，大体都是这种情况。因此，在这方面，“梁代三大家”也是具有代表性的。

这些情况，清楚地说明了以僧旻等人为代表的南朝的“义学”者流（以及他们所宣扬的各种佛教教义）的阶级属性和社会作用。

第九节　《成实论》与成实师

《成实论》这部十六卷、二百零二品[①]的重要论典，是鸠摩罗什因姚显之请而译出的。对此，《祐录》卷一一《成实论记》里曾有如下记载：

> 大秦弘始十三年，岁次豕韦（辛亥），九月八日，尚书令姚显请出此论，至来年八月十五日讫。外国法师拘摩罗耆婆手执胡本，口自传译；昙晷笔受。

这就是说，《成实论》的翻译，从弘始十三年（411）九月八日开始，到弘始十四年（412）八月十五日结束，花了约一年时间。

《成实论》，佛教史上称它为“小乘空宗”的论典。玄畅[②]在其《诃梨跋摩传序》一文（载《祐录》卷一一）里，曾经叙及诃

---

① 前三十五品，为《发聚》，可说是佛、法、僧三宝论和总论；从第三十六品起，又按苦、集、灭、道的四“谛聚”，分为四大部分，每一部分，又分若干品，总共二百零二品。

② 事迹具见梁《僧传》卷八《玄畅传》。

梨跋摩撰造《成实》的经过：

诃梨跋摩者，宋称师子铠，佛泥洹后九百年，出在中天竺，婆罗门子也。……幼则神期秀拔，长则思周变通。至若世典《围陀》，阴阳奇术，……皆经耳而究其幽，遇心而尽其妙，直以世训承习，弗为心要也。遇见梵志，导以真轨，遂抽簪革服，为萨婆多部达摩沙门究摩罗陀弟子。其师既器而非凡，即训以名典：迦旃延造《大阿毗昙》，乃有数千偈，而授之曰："此论盖是众经之统例，三藏之要目也。若能专精寻究，则悟道不远。"于是跋摩敬承钻习，功不逾月，皆精其文义。乃慨焉而叹曰："吾闻佛旨虚寂，非名相所议；神澄妙绝，罕常情攸测。故为先达之所遵崇，我亦注心归仰。如今之所禀，唯见浮繁妨情，支离害志。……若以为先圣应期适时之渐，斯则教之流、非化之源矣。遂乃数载之中，穷三藏之旨，考九流之源，方知五部[1] 创流荡之基，迦旃启偏竞之始，纷纶遗踪，谋方百辙。由使归宗者昧其繁文，寻教者惑其殊轨。夫源同、末异，乃将衰之徵，然纲不振，亦弘道者之忧也。"遂抗言五异，辩正众师，务遵洪范，当而不让。……跋摩既宏才放达，广心远度，虽众诮交喧，傲然容豫，深体忘怀，明游常趣。……时有僧祇部僧，住巴连弗邑，并遵奉大乘，久闻跋摩才超群彦，为众师所忌，相与慨然，要以同止。遂得研心《方等》，锐意九部，采访微言，搜简幽旨。于是博引百众流之谈，以检经奥通塞之辩，澄汰五部，商略异端，考核

---

[1] 即小乘五部，实则是《律藏》五部。佛教传说：释迦逝世百年之后，优婆塞多（为"付法藏"的"第五世"）有五弟子，对于《律藏》各存异见，遂分《律藏》而为五部：1、昙无德（义为法正、法护、法镜，等等）部（即《四分律》）；2、萨婆多（一切有）部（即《十诵律》）；3、弥沙塞（不著有无观）部（即《五分律》）；4、迦叶遗（重空观——空观亦空）部；5、婆粗富罗（著有行）部（即《犊子部》）。4、5二部《律藏》，均无汉译。

迦旃延，斥其偏谬，除繁弃末，慕存归本，造述明论，厥号《成实》，崇附三藏，准列四真，大明筌极，为二百二品。志在会宗，光隆遗轨，庶废乖竞，共遵通济。斯论既宣，渊懿响萃，旬日之间，倾震摩竭。……

于此可知，《成实论》之作，乃是由于作者不满意于小乘有部的观点，且在一定程度上受了大乘思想影响的产物。则主要是讲小乘空义的《成实论》，含有某些大乘思想的因素，并不是不可能的。

罗什是弘传《三论》的学者，他虽因姚显之请而翻译了《成实论》[①]，但他对于《成实》的思想，却并不是那么推重的。这可以从吉藏《三论玄义》中如下的一段记载中看出来：

昔罗什法师翻《成实论》竟，命僧叡讲之；什师没后，叡公录其遗言，制论序云：《成实论》者，佛灭度后八百九十年，罽宾小乘学者之匠鸠摩罗陀上足弟子诃梨跋摩之所造也。其论云：色、香、味、触，实也；地、水、火、风，假也。精巧有余，明实不足。推而究之：小乘内之实耳；比于大乘，虽复龙烛之于萤耀，未足喻其悬矣！或有人言：此论明于灭谛，与大乘均致。罗什闻而叹曰：秦人之无深识，何乃至此乎！吾每疑其普信大乘者，当知悟不由中，而迷可识矣。

于此可见，罗什及其门下，对于《成实》，是贬多于褒的，这是完全可以理解的：以《三论》学者的眼光来看《成实》，确实不止是"龙烛"与"萤耀"的悬殊而已。

周颙在其《抄〈成实论〉序》一文（载《祐录》卷一一）里，曾对《成实论》有如下的概述：

---

① 汤《史》认为：什译《成实》，"其故或有二：一则此论名相分析，条理井然，可为初研佛学者之一助；二则什公向斥《毗昙》，此论常破《毗昙》，其持义复受《般若》影响，可与研《般若》者作一对比。以此二因，故为译出"（下册，页719）。汤老此说，颇有道理。

至如《成实论》者，总三乘之秘数，穷心色之微阐，标因位果，解惑相驰，凡圣心枢，罔不毕见乎其中矣。又，其设书之本，位论为家，抑扬含吐，咸有宪则，优柔视探，动关奖利。自《发聚》之初首[①]至《道聚》之末章[②]，其中二百二品。鳞采相综，莫不言出于奥典，义溺于邪门（?），故必旷引条绳，碎陈规墨，料同洗异，峻植明途，禅济之功，实此为著者也。既效宣于正经，无染乎异学；虽则近派小流，实乃有变方教。

周颙对于《成实论》的评价，可谓甚高。吉藏在《三论玄义·排〈成实〉》的标题下，对《成实论》及其作者却也说了一些好话：

《成实论》者，佛灭度后九百年内，有诃梨跋摩、此云师子铠之所造也。其人本是萨婆多部鸠摩罗陀弟子，慨其所释，延在名相，遂徙辙僧祇，大小兼学，钻仰九经，澄汰五部，再卷邪霧，重舒慧日。于是道振罽宾，声流赤县。

这些，是对《成实论》作者的表扬。接着，吉藏又说：

"成"是能成之文，"实"谓所成之理。二百二品、十六卷文：四谛建章，五聚[③]明义，说既精巧，归众若林。问：跋摩既排斥《八犍》[④]，陶汰五部，《成实》之宗，正依何义？答：有人言择善而从，有能必录，弃众师之短，取诸部之长。有人言：虽复斥排群异，正用昙无德部。有人言：偏斥《毗昙》，专同譬喻。真谛三藏云：用经部义也。检《俱舍论》，经部之义，多同《成实》。

---

① 《成实论》第一卷第一品为"《发聚中佛宝论初具足品》第一"。

② 《成实论》第十六卷第二百零二品为"《道谛聚智论中七十七智品》第二百二"。

③ 《成实论》二百零二品，总共分为五大"聚"：前三十五品，总为《发聚》；其余各品，分别为苦、集、灭、道的四《谛聚》。

④ 即迦旃延造的《阿毗昙八犍度论》（新译为《阿毗达磨发智论》）。

这里，吉藏对于《成实》，还是有所肯定的。那么，《成实论》究竟讲了一些什么内容呢？下面，择要简介几点。

其一，二谛论。

论有二门：一世界门，二第一义门。以世界门故，说有我。如经中说我常自防护。为善自得善，为恶自得恶。又经中说心识是常。又言长夜修心，死得上生。又说作者起业，作者自受。又说某众生生某处等。如是皆以世界门说。第一义门者，皆说空无。如经中说此五阴中无我、我所，心如风、焰，念念生灭；虽有诸业及业果报，作者、受者，皆不可得。（《成实论》卷二《论门品》第十四。以下引文，只注卷数、品名）

所谓“世界门”，即“世谛”（或“世俗谛”）；“第一义门”，即“真谛”（或“第一义谛”）。依“世界门”说“有”，依“第一义门”说“空”。

又佛说二谛：真谛、俗谛。真谛，谓色等法及泥洹；俗谛谓但假名，无有自体，如色等因缘成瓶，五阴因缘成人。（卷一一《灭谛聚初立假名品》第一百四十一）

于此可知，《成实论》所谓的“真谛”，不仅包括“涅槃”这种“无为法”，而且包括有生灭的“色等法”。而“俗谛”，则只是指“瓶”、“人”等等的“假名”——“概念”。这种含义的二谛，与大乘的二谛义自然是根本不同的。

又以世谛故，得成中道。所以者何？五阴相续生故不断，念念灭故不常，离此断常，名为中道。（同上）

生故不断，灭故不常，寓“中道”于“世谛”之中。这已很接近于大乘教义了。

可知法者，第一义谛也；可识法者，谓世谛也。（卷二《法聚品》第十八）

“第一义谛”，为“可知法”；“世谛”，为“可识法”。则所谓“知”者，实为宗教意义的一种直觉体认；而所谓“识”，当即通常意义上的认识。《成实论》在这里无意中透露出：原来，所谓“第一义谛”者，乃为正常认识范围之外的一种臆想境界。

其二，四谛说。

若人闻佛法义，则能善知分别四谛：苦谛，集谛，灭谛，道谛。苦谛者，谓三界也。……集谛者，业及烦恼；……诸业、烦恼，是后身因缘，故名集谛。灭谛者，……谓假名心，法心，空心，灭此三心，故名灭谛。道谛者，谓三十七助菩提法。……（卷二《四谛品》第十七）

直截了当地说“三界”就是“苦谛”，很简单明了（虽然释文中又颇为繁杂）。其实，“三界”中具有现实意义的，只是“欲界”六道中的人类和旁生。所以，如果把“三界”换成更为实际一些的说法，那就是：苦谛者，谓现实世界也。集、道二谛，义如常释（所谓“三十七助菩提法”，亦即“三十七道品”或“三十七菩提分法”），无须赘述。灭谛含义，异乎常解，且看下文。

其三，三心义。

论者言：灭三种心，名为灭谛，谓假名心，法心，空心。问曰：云何灭此三心？答曰：假名心，或以多闻因缘智灭，或以思惟因缘智灭。法心，在煖等法中[①]，以空智灭。空心，入灭尽定灭；若入无余泥洹，断相续时灭。（卷一一《灭谛聚初立假名品》第一百四十一）

那么，什么叫做“假名”等三心呢？

问曰：何谓假名？答曰：因诸阴有所分别。如因五阴说

① 煖、顶、忍、世第一四位，《成实》称为“四善根”，通称之为“四加行”。乃佛教禅观中的四个阶段。

有人，因色、香、味、触说有瓶等。问曰：何故以此为假名耶？答曰：经中佛说，如轮、轴和合，故名为车；诸阴和合，故名为人。又如佛语诸比丘：诸法无常、苦、空、无我，从众缘生，无决定性，但有名字，但有忆念，但有用故，因此五阴生种种名，谓众生、人、天等。此经中遮实有法，故言但有名。（同上）

"人"这种一般概念，只是从色、受、想、行、识"五阴"的一种合成体上产生出来的，离开"五阴"，也就无"人"。所以，"人"只是"假名"，都无"定性"，"众生"、"车"等，也是如此。分别这种"假名"的思维活动，就叫做"假名心"。

今何谓法心？云何当灭？答曰：有实五阴心，名为法心。善修空智，见五阴空，法心则灭。问曰：行者观五阴空，谓五阴中无常法、定法，不坏法，不变法、我我所法，以无此法，故言其空，非不见五阴？答曰：行者亦不见五阴。所以者何？行者断有为缘心，得无为缘心，是故行者不见五阴，但见阴灭。又若见五阴，则不名为空，以阴不空故，如是空智则不具足。……（卷一二《灭心法品》第一百五十三）

认为"有实五阴"的"心"，叫做"法心"；以其"空智"，"见五阴空，法心则灭"。所谓"观五阴空"，不但是"空"掉五阴中的"常法"、"定法"等等，而且连"五阴"本身也一起"空"掉，但见"阴灭"，"法心"即灭；否则，"以阴不空故"，"空智"便不完备了。

若缘泥洹，是名空心。问曰：泥洹无法，心何所缘？答曰：是心缘无所有，是事先明，为知泥洹故。（卷一二《灭尽品》第一百五十四）

"心"缘"空"法（泥洹），叫做"空心"。那么，如何灭此"空心"呢？

问曰：此空心，于何处灭？答曰：二处灭：一入无心定中灭，二入灭余泥洹、断相续时灭。所以者何？因缘灭故，此心则灭；无心定中，以缘灭故灭。断相续时，以业尽故灭。（同上）

入“无心定”（假死状态）时，“因缘”都“灭”，“空心”亦“灭”。入“泥洹”（真的死了）时，“相续”（生命）断灭，“空心”自然更要随之而灭。

行者若能灭此三心，则诸业、烦恼，永不复起，……一切诸苦，永得解脱。是故智者，应灭三心。（同上）

灭掉“三心”，即可断尽惑、业，“永得解脱”，入于“泥洹”。这就叫做“灭谛”。

其四，四摄法。

若习此论，得上摄法，如经中说，有四摄法：布施，爱语，利行，同利。布施者，衣食等物，以此财施，摄取众生；还可败坏。爱语者，随意语言，是亦有咎，取彼意故。利行者，为他求利，若有因缘，助他成事；是亦可坏。同利者，如共一船，忧喜是同；是或可坏。若人以法布施、爱语、利行、同利，摄取众生；则不可坏。以法施者，谓习此论。……（卷二《四法品》第十六）

“四摄法”的通常提法是：布施、爱语、利行、同事。这里把“同事”译作“同利”，稍有不同。论文虽然把“财施”和世俗性质的爱语、利行、同事，说得都还是有缺陷、有弊病而只有以《成实》之“法”去行“四摄”才是最完美无缺的，但“四摄法”，在佛教说来，一般都是属于大乘教义的。所谓“四摄”、“六度”，表明“四摄”同“六度”一样，都是菩萨们的一种践履。《成实论》里也讲到“四摄”，这就反映出：在《成实论》里，确是包含有某些大乘思想的成分。

其五，心性义。

论者言：有人说心性本净，以客尘故不净；又说不然。问曰：何因缘故说本净？何因缘故说不然？答曰：不然者，心性非本净，客尘故不净。所以者何？烦恼与心，常相应生，非是客相。又三种心：善，不善，无记。善、无记心，是则非垢；若不善心，本自不净，不以客故。复次，是心念念生灭，不待烦恼，若烦恼共生，不名为客。（卷三《心性品》第三十）

《成实论》居然也接触到了“心性本净，以客尘故不净”的问题。不过，从论文看来，《成实论》对于这个问题是持否定态度的，理由有二：第一，“烦恼与心，常相应生”，也就是说，“烦恼”与“心”是与生俱生的，因此，不能把“烦恼”说成是一种后天才有的“客相”。第二，“心”有三种：“善心”和“无记心”（即一种非善非恶的混沌的心理状态），本身就是“非垢”的（把“有漏”善心和无记心，说成是“非垢”的，这在佛教的通常的教义上说来，是有问题的，因为，它们既然仍是“有漏”的，那么，“漏”，就是“烦恼”，就是“垢”，怎么能说是“非垢”呢），因而是“净”而非“不净”；而“不善心”，“本自不净”，也说不上什么为“客尘”所染。本来，“心性本净，以客尘故不净”，乃是大乘佛教真心一元论者的一个根本命题，《成实论》的作者，只知道有“善”等三心，而根本不知道（不承认）还有什么“真心”，所以，他们自然不会接受这种观点。

问曰：心名但觉色等，然后取相，从相生诸烦恼，与心作垢，故说本净。答曰：不然。是心，心时即灭，未有垢相，心时灭已，垢何所染？问曰：我不为念念灭心，故如是说，以相续心，故说垢染。答曰：是相续心，世谛故有，非真实义，此不应说。又于世谛，是亦多过。心生已灭，未生未起，云何相续？是故心性非是本净，客尘故不净。（同上）

此心才生即灭，有何“垢相”可言？心既灭已，心尚无有，“垢何所染”？所以，也不能说因心取“相”，“相”生烦恼，“与心作垢”。至于说“以相续心，故说垢染”，也有问题：首先，所谓“相续心”，乃就“世谛”而言，而非就“真实义”说的，现在是讲“真实义”，所以不应这样说。其次，所谓“相续心”，其实是没有的，因为此心，已生、即灭，“未生、未起”，“云何相续”？这其实是以“念念灭心”来否定“相续心”。实际上，“念念灭心”和“相续心”，并不是截然不同的两颗“心”，而是含义相同的一回事。“念念灭”，也“念念生”，前念“灭”，后念“生”，这也正是生灭“相续”之义。所以，用“念念灭”来否定“相续”，是言之不能成理的。“是故心性非是本净，客尘故不净”，这就是结论。那末，既然如此，为什么经里面还说“心性本净”呢？

> 但佛为众生谓心常在，故说客尘所染，则心不净。又佛为懈怠众生若闻心本不净，便谓性不可改，则不发净心，故说本净。（同上）

前一个意思，根本没有把道理讲通。如果说，佛为了“对治”那些妄以“心”是“常在”的“众生”的谬误，就该说“心”是“无常”的才对；而现在却以“心性本净”、“客尘所染”故“不净”的“道理”来“教导”这些“众生”，这不仅是文不对题的，而且是错上加错的。因为，说“心性本净”，也就包含有“心性常在”（“常在”，通常的提法是“常住”）的意思。现在却以“本净”来纠治“常在”，那不等于以“常在”来纠治“常在”吗？后面的一个意思，则仍表明：所谓“心性本净”，不过只是一种“权便”的说法而已；“如实”说来，则“心性”并非“本净”。

从上述关于“心性”是否“本净”的论文中，可以看到：《成实论》已经接触到了大乘佛教真心一元论的这个关键性的问题，但是，《成实论》站在小乘人的立场上，它并未接受这种观点。从而

也就表明了，《成实论》，从思想史的角度说来，它虽然已经受到大乘佛教的某些影响，但它还远没有达到“梵化”的程度。

其六，无明义。

论者言：随逐假名，名为无明。如说凡夫随我音声。是中实无我无我所，但诸法和合，假名为人，凡夫不能分别，故生我心。我心生，即是无明。问曰：经中佛说不知过去世等名为无明，何故但说我心是耶？答曰：是过去等中，多人错谬，故说是中不知，名为无明。又经中解明名义，谓有所知，故名为明。知何等法？谓色阴无常，如实知无常；受、想、行、识阴无常，如实知无常。与明相违，名为无明。然则不明如实，故名无明。……（卷九《无明品》第一百二十七）

无我计我，无常谓常，谓之“无明”。这样来解释“无明”，还是比较朴素的。它与以后大乘佛教的“无明”义，就颇为不同。大乘佛教对于“无明”的释义，或则说：

云何为痴？于诸理、事迷暗为性，能障无痴、一切杂染所依为业。谓由无明起疑、邪见、贪等烦恼、随烦恼（按：从贪、瞋、痴等“根本烦恼”中派生出来的、从属性质的烦恼，例如“忿”、“恨”等等，叫做“随烦恼”）（和）业，能招后生杂染法故。（《成唯识论》卷六）

“痴”，就是“无明”。它的本性，是对于“理”和“事”的“迷暗”无知。它的作用，则有两个方面：一方面，它能障碍于明。明与无明，是对立的，有了“无明”，自然就要失去“明”。另一方面，它又能导引出其它各种烦恼和各种业因，从而招感“后生”的各种“杂染”果报。或则说：

以不达一法界故，心不相应，忽然念起，名为无明。

以依真如法故，有于无明……不觉念起，现妄境界。（《起信论》）

这就是说，所谓“无明”，由于迷失“真如”（一法界）而忽起妄念，这种“妄念”，就是“无明”。这种“无明”，乃是“依真如”而有。

可以看出，上述大乘佛教的两种“无明”义（尤其是后者），与《成实》的“无明”义是都不相同的。因为，《成实论》的“无明”义，既不如唯识系所讲的“无明”的含义那么“丰富”，更不像《起信论》所讲的“无明”的含义那么“神秘”。《成实论》的思想，确是比较朴素的。当然，《成实论》关于“无明”的如下结论，则还是同大乘教义相通的：

……无明是一切烦恼根本，亦助一切烦恼故。（卷九《无明品》）

其七，真智义。

真慧名智。真者，谓空、无我；是中智慧，名为真智。假名中慧，名想非智。所以者何？经中说如刀能割；圣弟子以智慧刀能断结、缚、使、缠一切烦恼，不说余法。不以不实能断烦恼，故知智慧为实。（卷一五《道谛聚智论中智相品》第一百八十九）

通达空、无我“真”理的智慧，叫做真实的智慧，其“假名中慧”，其实只是一种妄想分别，并非智慧。同时，只有这种智慧，才能断除“一切烦恼”（结、缚、使、缠，都是“烦恼”的一些不同称谓）。这也“证明”这种智慧是真实的。“真智”一词，也颇带大乘气味。

其八，真空与本无。

得真空智，知本来无，则无所畏。（卷一一《灭谛聚初立假名品》第一百四十一）

“真空”与“本无”这种逻辑范畴，出现在《成实论》里，非常值得注意。它表明，在《成实论》的思想里，确实存在着大乘佛教（尤其是空宗）的某些思想成分（当然，“本来无”，可能还是翻译

上的一种不确切的表述）。

《成实论》的思想内容是相当丰富的，上述这些实在只能说是一些点滴，从这些点滴的介绍中仅可想见其一斑而已。

罗什译出《成实论》后，罗什门下虽然也有对它进行宣讲的（例如僧叡、僧导、僧嵩等人），但在为《三论》学说所笼罩的关中地区，《成实论》并未受到特别的重视。入宋以后，《成实论》之学，渐得传播。到了萧齐，《成实论》受到了萧子良的注意。《祐录》卷一一《略〈成实论〉记》中记载：

> 《成实论》十六卷，罗什法师于长安出之，……齐永明七年十月，文宣王招集京师硕学名僧五百余人，请定林寺僧柔法师、谢寺慧次法师，于普弘寺迭讲。欲使研核幽微，学通疑执，……令柔、次等诸论师，抄此《成实》，简繁存要，略为九卷，使辞约理举，易以研寻。八年正月二十三日解座，设三业、三品别施，奖有功，劝不及：上者得三十余件，中者得二十许种，下者数物而已。即写略论百部流通。教使周顒作论序。

萧子良用物质奖励的办法，鼓励人们研习《成实》。为了“简繁存要”、“易以研寻”，他并且让僧柔等人把十六卷的《成实》，抄略成为九卷本。而且还特别要周顒就此一事件写篇序文。周顒在其《抄〈成实论〉序》一文（《祐录》卷一一）中写道：

> 至如《成实论》者，……其书言精理赡，思味易耽。顷遂赴蹈争流，重研相蹑。又卷广义繁，致功难尽，故夔往不旋，终妨正务。顷《泥洹》、《法华》，虽或时讲；《维摩》、《胜鬘》，颇参余席。至于《大品》精义，师匠盖疏；《十住》渊弘，世学将殄。皆由寝处于论家，求均于弱丧（?）。是使大（乘之）典榛芜，义种行辍。兴言怅悼，侧寐忘安。

周顒在叙述“言精理赡”、“卷广义繁”的《成实论》时，顺便提

到了当时佛学界的风尚：开讲《泥洹》、《法华》、《维摩》、《胜鬘》者，颇有其人，而《大品》、《十住》（《华严》的一部分，或即《华严》的代称）这些大乘经典，则“师匠盖疏”，“世学将殄”。对于这种状况，周颙非常地感慨系之。

> 《成实》既有功于正篆，事不可阙，学者又遂流于所赴，此患宜裁。今欲内全《成实》之功，外蠲学士之虑，故铨引论才，备详切缓，刊文在约，降为九卷。删赘探要，取效本根。则《方等》之助无亏，学者之烦半遣，得使功归至典，其道弥传，《波若》诸经，无坠于地矣。业在心源，庶无裁削之累；全典攸全，岂有妨于好学。

为了纠正当时佛学界的那种偏向，以“内全《成实》之功，外蠲学士之虑”，所以就对《成实》进行一番“删赘探要”的工夫，把十六卷的《成实》，“降为九卷”。好在“业在心源”（要在于心），所以虽对《成实》颇有删削，而庶几乎也不至于遭受到“裁削”的讥累；同时，十六卷的《成实》“全典”仍然保全在那里，所以对于不嫌文繁而仍然“好学”十六卷“全典”者，也不会有什么妨碍。周颙的这些话，无非是要说明：在萧子良这位亲王的主持之下，对于《成实论》的大加刊削，是有道理、有必要的。

值得注意的，是周颙在这段序文里，一则说，“则《方等》之助无亏”；再则说，“《波若》诸经，无坠于地矣”。可见，周颙等人（当然也包括萧子良、僧柔、慧次等人在内）是把对于《成实论》的弘传，看成是有“助”于《方等》、《般若》“诸经”的传播的。这也就表明：他们是把《成实》看成是近乎《方等》、《般若》“诸经”的大乘教义的论典的。

由于萧子良等人的提倡，萧齐之世，《成实论》似乎得到了进一步的传播；但是，大弘《成实》，还在梁世。

上述的梁代三大家——僧旻、法云、智藏，都是当时《成

实》名家。但这三个人，并非都是专治《成实》的。例如，据上述《续僧传》僧旻等三人《传》记的记载，僧旻，既“讲《胜鬘经》”，又“讲《十地经》”；法云“年登三十”，便即“开讲《法华》、《净名》二经”，并且留下《法华经义记》（八卷）一书；智藏，“讲《大涅槃》”，梁武“亲临幄坐，爰命咨质。朝贤时彦，道俗盈堂。法筵之盛，未之前闻”。所以后来才有所谓“开善以《涅槃》腾誉，庄严以《十地》、《胜鬘》擅名，光宅《法华》，当时独步”的评价。但这三大家，确实又都被人们称之为“成实师”。于此可知，南朝的所谓“成实师”，其实都是兼治《成实》者，很少有专治《成实》的。据有关史料的记载，南朝关于《成实论》的注疏，大致有如下一些：

《成实论义疏》若干卷	宋僧导撰
《成实论义疏》八卷	宋道亮撰
《成实论大义记》若干卷	梁智藏撰
《成实义疏》十四卷	同　上
《成实论义疏》四十二卷	梁法云撰
《成实论义疏》十卷	梁僧旻撰
《成实论玄义》十七卷	梁慧琰撰
《成实论玄义》二十卷	陈宝琼撰
《成实论疏》十六卷	同　上
《成实论疏》若干卷	陈洪偃撰①

从上述这个简略的《成实》注疏的目录中，当可以想见：南朝盛

① 此外，梁袁昙允还抄有《成实论类钞》（二十卷）；北魏昙度有《成实论大义疏》（八卷），北齐灵询有《成实纲要》（二卷）等。另，汤《史》第二分第十八章《南朝〈成实论〉之流行与〈般若〉〈三论〉之复兴·〈成实论〉之注疏》中，具体列举了自刘宋（包括北魏、北齐）至于隋、唐之际的《成实》注疏，共有二十四种之多（详见该书下册，页729—730）。

弘《成实》的，是在梁代；而在梁代弘传《成实》者，又主要是三大家。这些讲、注《成实》者，都被称为“ 成实师”。 须要指出的是：由于这些“成实师”们，都是大、小乘兼治者，所以他们的思想都是比较复杂的。他们多半都是以大乘教义解释《成实》 ，或者是以《成实》来附会大乘教义。所以，他们的大、小乘思想，都是很不纯的。而由于他们以《成实》附会大乘，所以，这些“成实师”，或者被人们称做“大乘成实师”，或者被人们称做“成实大乘师” 。这种多少有些令人感到奇怪的称呼，恰恰标志着这些所谓“成实师”们的思想特点——《成实》思想的不纯。正因为如此，所以，《三论》系的学人，对于《成实》和这些“成实师”，都持批判态度，这集中地反映在吉藏的著作中。

隋代《三论》宗的创始人吉藏，在其《三论玄义》两大门类的“一、《破邪》门”（另一门是“二、《显正》门”）里，写道：

> 邪谬纷纶，难可备序，《三论》所斥，略辨四宗：一、摧外道，二、折《毗昙》，三、排《成实》，四、呵大执。

吉藏还特别指出：

> 初一为外，后三为内，内外并收。《毗昙》明有，《成实》辨空，空、有俱摄，斯二为小。《方等》称大，大、小该罗。略洗四迷，则纷累都尽耳。

吉藏还说：

> 《毗昙》已得无我，而执法有性；跋摩俱辨二空，而照犹未尽；大乘乃言究竟，但封执成迷。……

在《三论》系学人的心目中，不仅小乘教义有缺陷，就是大乘有宗（这里，主要是指唯识系思想），也是有缺陷的。所以都在被批判之列。《三论玄义》为了解答“《成实》为是小乘之论、为是大

乘、为含大小”的问题，乃以“十义”[1]来“排《成实》”，说明《成实》，“是小乘，非大乘”。它在“无大文第三”里说：

> 原夫作论，皆引佛言。如龙树释大，还引大经；诃梨解小，唯将小证。二百二品，并探《阿含》；十六卷文，竟无《方等》。以此详之，即可知矣。

从《成实论》只引《阿含》，未引《方等》，来证明《成实》是小、非大。在“分大小第六”里又说：

> 问：小明一空，大辨二空，可有差别，既同其二空，大小何异？答：虽同辨二空，二空不同，略明四种：一者小乘折法明空，大乘本性空寂；二者小乘但明三界内人法二空，空义即短，大乘明三界内外人法并空，空义即长；三者小乘但明于空，未说不空，大乘明空，亦辨不空。故《涅槃》云：声闻之人，但见于空、不见不空，智者见空及以不空。空者，一切生死；不空者，谓大涅槃。四者，小乘名为但空，谓但住于空；菩萨名不可得空，空亦不可得也。

吉藏在作了这样的四种区分以表明大优于小之后，得出结论说：

> 故知虽明二空，空义有异，故分大小。

所以，必须知道：《成实》，是小乘论典，而决不能把它看做是大乘。从《三论玄义》的“排《成实》”中，可以清楚地看到：《三论》系学人，是颇不以《成实》的观点为然的。不过，吉藏有些把话说得太死了：《成实》，从其思想体系说来，固然是属于小乘论典，但是，在《成实论》里，的确也包含有某些大乘思想的成分（如上文已经指出者）。如果连这一点也硬是不肯（或不愿）承认，那就不能不说是一种宗派偏见的表现了。

---

① “十义”是：“一、旧序证（按：即上引僧叡序文），二、依论征，三、无大文，四、有条例，五、述本宗，六、分大小，七、格优降，八、无相即，九、伤解行，十、检世人。”

第十节　真谛译经与摄论师

一、真谛及其译经

真谛（499—569）[①]，原籍天竺，为中国佛教史上“四大译师”（罗什、真谛、玄奘、不空）之一。《续僧传》卷一《真谛传》说：

（他）群藏广部，罔不措怀；艺术异能，偏素谙练。

表明真谛乃是一位博学多能的人。他于梁大同十二年（546）八月十五日，从扶南（柬埔寨）来到广州；又二年——梁太清二年（548）闰八月，方才抵达梁都建业（南京），当即受到梁武帝的礼敬。方欲译经，便遭侯景之乱，乃颠沛流离于东南各地[②]。及于陈世，虽已开始译业，但仍无定居，乃慨欲西归，不意“泛舶西引，业风赋命，飘还广州”。欲西归而不果。及再至广州，乃为刺史欧阳颜[③]所挽留；颜死之后，其子欧阳纥[④]，仍继父志，礼敬真谛。到陈废帝光大（567—568）年间，真谛的弟子辈，想请真谛还建业，而都下“硕望，恐夺时荣，乃奏曰：岭表所译众部，多明无尘唯识，言乖治术，有蔽国风，不隶诸华，可流荒服！帝然之”。这些僧中“硕望”，由于害怕真谛来了，会“夺”走他们已得的“时荣”，竟不惜采取诬陷的手段，来排挤真谛。可见妒贤害能、同行相嫉的卑劣风气，不仅是古已有之，而且是“方外”亦然！同

---

① 真谛的原名，有两种叫法：一为“拘那罗陀”，意为“亲依”；二为“波罗末陀”，意为“真谛”。佛教史上，一般都称为“真谛”。

② 慧恺的《摄论序》称：“仍值梁季混淆，横流荐及，法师因此避地东西，……未至九江，返游五岭，凡所翻译，卷轴未多；后适闽、越，敷说不少”。

③ 事迹具见《陈书·欧阳颜传》。

④ 事迹附见同上书《欧阳颜传》。

时，从那些“硕望”的诬奏中也可看出，真谛译出的宣扬“无尘唯识”思想的唯识系典籍，在当时是颇不投合统治阶级的胃口的。正因为如此，所以当时那些保守而又贪婪的上层僧徒，才能以此为口实而排斥真谛。于此也就可以想见，真谛来华后的坎坷境遇，不仅是由于时局的动乱，而且在相当程度上也是由于某些中国上层僧人们的妒嫉。

真谛死于陈太建元年（569），七十一岁。

关于真谛译经，诸书记载不同。《续僧传·真谛传》说是：

> 始梁武之末，至陈宣即位，凡二十三载，所出经、论、记传，六十四部，合二百七十八卷①。

《内典录》卷五《陈朝传译佛经录》说是：

> 四十八部，合二百三十二卷。……起陈氏永定元年丙子（按：应为“丁丑”）至大建（按：应为“太建”）初己丑（按：为太建元年），凡十四年（按：应为“十三年”）。既怀道游方，随所在便译。

道宣一个人，就有两种不同的记载，而在译经的时间上，还相差很多。《开元录》卷七《总括群经录上之七》里，则说是：

> 三十八部，一百一十七卷。

译经时间，则是：

> 从陈武永定二年戊寅，至孝宣太建元年己丑。

共十二年（558—569）。为了作个比较，兹将《内典》、《开元》两录著录的真谛译经，对列于下，以资参考：

---

① 《续僧传》还说：“余有未译梵书并多罗树叶，凡有二百四十夹；若依陈纸翻之，则列二万余卷。今见译讫，止是数夹之文。”（《开元录》因之）表明真谛所译，只是他携带来的梵本中的一小部分。

《内典录》	《开元录》
《佛说阿毗昙经》九卷	《金刚般若波罗蜜经》一卷 第三译，与姚秦罗什、元魏留支等出者同本。
《无上依经》二卷 永定二年，南康郡净土寺出。	《解节经》一卷 是《解深密经》初五品异译，出第一卷。此经非是全部，真谛略出，以证义耳。
《解节经》此本有十八品，今止第"四"一品，一卷。真谛略出，以证义耳。	《遗教经论》一卷 释《遗教经》。
《金刚般若波罗蜜经》第三出。与什、菩提流支出本同，广略异。	《十八空论》一卷
《广义法门经》	《摄大乘论》三卷 无著菩萨造，第二出。与元魏佛陀扇多等译者同本。天嘉四年，于广州制旨寺译，慧恺笔受。
《僧涩多律》陈言《总持》。	《摄大乘论释》十五卷 世亲菩萨释，亦云《释论》。或十二卷，与隋笈多等出者同本，第一。天嘉四年，于广州制旨寺出，慧恺笔受。
《修禅定经》	《佛性论》四卷 天亲菩萨造。
《俱舍释论》二十二卷	《中边分别论》二卷 婆薮盘豆造，或三卷。于临川郡出，第一译。与唐译《辨中边论》同本。
《俱舍论本》十六卷	《显识论》一卷 内题云《显识品》，从《无相论》出。题云真谛译。新附此。
《摄大乘论》一十五卷 天嘉四年，广州制旨寺出，慧恺笔受。或十二卷。	《转识论》一卷 即出前《显识论》中。题云真谛译。新附此。
《立世阿毗昙》一十卷 永定二年出。	《唯识论》一卷 天亲菩萨造。初云《修道不共他》。在临川郡译，第二出。与元魏般若流支等出者同本。
《佛性论》四卷	《宝行王正论》一卷
《四谛论》四卷	《三无性论》二卷 出《无相论》。或一卷。
《僧法论》三卷	《无相思尘论》一卷 初出。与唐译《观所缘缘论》同本。见靖迈《经图》及《内典录》。
《摄大乘论本》三卷 第二译。与元魏佛陀扇多出小异。	《解捲论》一卷 初出。与唐义净《掌中论》同本。见靖迈《经图》及《内典录》。
《大空论》三卷 豫章栖隐寺出。	《广义法门经》一卷 第二出。与汉安高所出《普法义经》等同本。题云是《中阿含》一品别译。天嘉四年十一月十日，于广州制旨寺译。
《中边分别论》三卷 于临川郡出。并疏三卷。	《佛阿毗昙经》二卷 亦云《论》。录云九卷。今只二轴，未详所以。又《内典录》中更载《佛阿毗昙》一卷，非也。
《金七十论》三卷	
《俱舍论偈》	
《金刚般若论》	
《律二十二明了论》亦云《明了论》。并疏五卷。	
《大般涅槃经论》	
《遗教论》	
《三无性论》	
《反质论》	

《堕负论》
《求那摩底随相论》
《宝行王正论》
《成就三乘论》
《正说道理论》
《意业论》
《执异部论》
《佛阿毗昙》
《起信论》
《解捲论》
《思尘论》
《唯识论文义》合一卷 第二出。与元魏般若流支出异。在临川郡出。
《正论释义》五卷 于晋安佛立寺出。
《佛性义》三卷
《禅定义》
《俱舍论疏》六十卷
《金刚般若疏》合一十一卷
《十八部论疏》一十卷
《解节经疏》四卷
《无上依经疏》四卷
《如实论疏》三卷
《四谛论疏》三卷
《破我论疏》
《随相论中十六谛疏》 始兴郡出。
《婆薮盘豆传》一卷
《众经通序》二卷
《翻外国语》七卷① 一名《杂事》，一名《俱舍论因缘事》。
《律二十二明了论》一卷 亦直云《明了论》。出正部《波罗提木义论》中。觉护法师造。光大二年正月二十日，于广州译，沙门慧恺笔受。
《阿毗比达磨俱舍释论》二十二卷 婆薮盘豆造。第一译。与唐译《俱舍论》同本。天嘉四年正月二十五日于制旨寺出，至闰十月十日讫；至五年十二月二日更勘，至光大元年十二月二十五日讫。
《随相论》一卷 或云《求那摩谛随相论》。德慧法师造。或二卷。
《立世阿毗昙论》十卷 题云《立世毗昙藏》，或无"论"字。亦云《天地记经》。永定三年出。录云十五卷，未详。
《四谛论》四卷 婆薮跋摩造。
《部执异论》一卷 亦名《部异执论》。第二出。与《十八部论》及《宗轮论》同本。
《婆薮盘豆法师传》一卷 此曰天亲，第二出。
《金七十论》三卷 处道迦毗罗仙人造。明二十五谛，谓数论也。或云二卷。长房等录别存《僧佉论》三卷者；非也。谓梵名"僧佉"，此翻为"数"。
《金刚般若论》一卷
《大般涅槃经论》一卷 或无"般"字，第二出。
《反质论》一卷 今疑即藏中《如实论》。是故彼题云《如实论·反质难品》。
《堕负论》一卷
《成就三乘论》一卷
《正说道理论》一卷
《意业论》一卷
《大空论》三卷 于豫章栖隐寺出。
《僧涩多律》一卷 陈言《总摄》。
《俱舍论偈》一卷 初出。与唐译《俱舍颂》同本。天嘉四年、于制旨寺出。
《俱舍论本》六卷 据其论本，即前偈是，今复言本，未详所以。
《翻外国语》七卷 一名《俱舍论因缘事》，一名《杂事》。
《修禅定法》一卷 除四部外，余三十四部，见《长房录》②。

① 实为"五十二部"。而非"四十八部"。

② 《开元录》原注："《金七十论》上，二十五部、八十二卷，见在；《金刚论》下，一十三部、三十六卷，阙本。"

两相对照，即可看出两《录》记载的不同。《开元录》还特别指出如下一点："又，《内典录》中，梁、陈二代俱载《起信论》者，非也。"智昇所谓"非也"，究竟是说《起信》并非真谛所译，还是说《起信》本身就非译典，不得而知；但智昇此说，却也成了以后唯识宗人断定《起信》是"伪书"的论据之一。（关于《起信》，下文还将专节论述。）

从上述译经目录中，可以看出，真谛的译经范围，包括了经、律、论《三藏》，而在中国佛教思想史上俱有重大影响的，则是唯识系的诸论典。真谛，是唐玄奘以前唯识系重要论典的一位重要译人。虽然真谛译出的唯识系论典，后来玄奘都重予翻译，但真谛的翻译之功，还是不可磨灭的。为了作个比较，不妨把真谛、玄奘翻译的唯识系的几部重要论典，也对列于下，以资参考。

真 谛 译	玄 奘 译
《中边分别论》三卷	《辩中边论》三卷
《摄大乘本论》三卷①	《摄大乘论本》三卷
《摄大乘释论》十五卷	《摄大乘论释》十卷②
《唯识论》一卷	《唯识二十论》一卷
《思尘论》一卷	《观所缘缘论》一卷

此外，真谛译的《俱舍论》，玄奘也进行了重译。关于真谛的译典，汤《史》列举了"真谛所出，不悉译时年月之重要经典"，共计二十三种（详见该书下册，页866—867。）关于真谛译的各种义疏，汤《史》认为：

> 至若义疏，则或为外国原有，（如唯识论义疏。）或为真谛所传之口义。（此亦可谓为真谛所撰，如摄论义疏，其后四品，僧宗所记。）按真谛亦非仅翻译家，而实义学大

① 在此之前，北魏的佛陀扇多，曾译出二卷本的《摄大乘本论》。
② 在此之前，隋代的达磨笈多，也曾译过《摄大乘论释论》（十卷）。

师也。其出经时，行翻行讲，弟子记其师义，号为义疏，如摄论、俱舍疏。或号为注记，唯识论注记。或称为本记，……或称为文义。……（同上书，页867）

《续僧传·真谛传》也曾说过："随处翻传，亲注疏解。"并且说过："后疏并是僧宗所陈。躬对本师，重为释旨，增减或异，大义无亏。"

汤《史》还特别指出：

真谛来华，遭时多难，迁徙流离，而译经已甚多，其教弟子甚为勤奋，……大师之精神，固非寻常也。（同上）

给予真谛以很高的评价。吕澂先生说：

（真谛译经）经过刊定，现存二十六部，八十七卷。由于他翻译时住处不定，所以前后的译文、义理，都没有得到统一。只是在广州所译《摄论》、《俱舍》等大部，由僧宗、慧恺、法太等人助译，又一再经过校对，质量还相当的高。（《略讲》页148）

吕公还指出：

真谛所传的瑜伽行派学说，与其前菩提流支译传的不同，也与以后玄奘译传的大有出入。真谛不少译本，玄奘都重新译过，很多不同。玄奘门下认为，这些都是真谛译错了，几乎一无是处。……这些异义，其中确有出于旧译错误的，但主要原因还是来自两家学说的渊源不同。换言之，就是两家所得无着、世亲的传承不同。（同上）

由于师承渊源的不尽相同，再加上译人所处时代的不同，所以真谛与奘译之间存有差异，也就是很自然的了。

二、《摄论》与摄论师

《续僧传·真谛传》说：

自谛来东夏，虽广出众经，偏宗《摄论》。

这就清楚说明了：真谛的译经范围虽然相当广泛，但他所“偏宗”的却是《摄论》。《摄论》，不仅是真谛译籍中的重要译籍，也是唯识系的重要论典。参与《摄论》翻译的慧恺，在其《摄大乘论序》里写道：

> 此《论》，乃是大乘之宗旨（按：旨，有本作“极”），正法之秘奥，妙义云兴，清词海溢。……唯识微言，因兹得显；三性妙趣，由此而彰。

于此可知《摄论》在唯识系论典中所具有的重要意义。慧恺在这篇序文里，还谈到了当时真谛翻译《摄论》时的谨慎、勤苦的情况：

> 于广州制旨寺便就翻译。法师既妙解声论，善识方言，词有以而必彰，义无微而不畅，席间函丈，终朝靡息。恺谨笔受，随出随书，一章、一句，备尽研核，释义若竟，方乃著文。然翻译之事殊难，不可存于华绮，若一字参差，则理趣胡越，乃可令质而得义，不可使文而失旨，故今所翻，文质相半。与僧忍等同共稟学，夙夜匪懈，无弃寸阴。即以某年树檀之月，文义俱竟：《本论》三卷，《释论》十二卷，《义疏》八卷，合二十三卷。

“一章、一句，备尽研核”，足见真谛翻译的谨严；“夙夜匪懈，无弃寸阴”，又可以想见真谛译、讲的勤苦。“释义若竟，方乃著文”，于此可知真谛确是边译边讲的；所以，在翻译的同时，还有《义疏》的撰出。

《摄论》立义，是从“阿黎耶识”开始的。

> 《摄大乘论》即是阿毗达磨教及大乘修多罗。……诸佛世尊有十胜相，所说无等，过于余教。十胜相者，一应知依止胜相，二应知胜相，三应知入胜相，四入因果胜相，五入因果修差别胜相，六于修差别依戒学胜相，七此中依心学胜相，八此中依慧学胜相，九学果寂灭胜相，十智差别胜相。由此

十义胜相，如来所说，过于余教。（《摄论》卷上《依止胜相中众名品》第一）

这“十义胜相”，可说就是《摄论》的总纲（所以奘译本就标题为《总标纲要分》第一。另，“胜相”，奘译本作“胜语”）。接着，《摄论》对“十胜相”作了概略的解释：

今此略释，显斯十义。唯大乘有，小乘中无。何者为十？谓阿黎耶识，说名应知依止相。三种自性：一依他性，二分别性，三真实性，说名应知相。唯识教，说名应知入相。六波罗蜜，说名入因果相。菩萨十地，说名入因果修差别相。菩萨所受持守护禁戒，说名于修差别戒学相。首楞伽摩虚空器等定，说名心学相。无分别智，说名慧学相。无住处涅槃，说名学果寂灭相。三种佛身：自性身，应身，化身，此三说名无分别智果相。

“十胜相”中，“阿黎职识”，位列第一。其所以如此，乃是因为：

此界无始时，一切法依止，若有诸道有，及有得涅槃。（同上）

真谛译文，颇嫌晦涩，对照奘译，便很清楚：

无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。（奘译《摄论》卷上《所知依分》第二）

这首偈颂的意思是说：“无始”以来，阿黎耶识，是“一切法”悉皆“依”止的总基“因”；“由此”阿黎耶识而“有”世间的天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、旁生的“诸趣”（“诸道”——即“六道”、“六趣”）；阿黎耶识一旦“转依”，便又有“涅槃”的“证得”（“及有得涅槃”）。这表明：世间有漏法的“诸趣”和出世无为法的“涅槃”，“一切”皆“依”阿黎耶识而有。因此，阿黎耶识，既是世界本原，又是出世基因。“无始时来界”的“界”字，奘译《摄大乘论释》（卷一《所知依分》第二之一）只作“因”解：

界者，谓因义，是一切法等所依上；现见世间于金矿等说名界故。由此是因故，一切法等所依止因。……

而真谛译《摄大乘论释》（卷一《众名章》第三），则说：

此界有五义：一体类义，一切众生，不出此体类，由此体类，众生不异；二因义，一切圣人法四念处等，缘此界生故；三生义，一切圣人所得法身，由信乐此界法门，故得成就；四真实义，在世间不破，出世间亦不尽；五藏义，若应此法，自性善故，成内，若外此法，虽复相应，则成壳故。……此识界，是依、是持、是处……

于此已可想见真谛译义与奘译的不同。而更为重要的差异，则是第八、九识的安立。奘传唯识，只立八识；真谛所传，则于第八识外，又立第九识，亦即把佛果位的清净无垢的“阿摩罗识”（意即“无垢识”）称为“第九识”。真谛译的《摄大乘论释》里，还有这样的说法：

如此九识，是应知依止。（卷五《释应知胜相品》第二之一《相章》第一）

关于第八识，《成唯识论》（卷三）里曾有如下一段论述：

然第八识，虽诸有情悉皆成就，而随意别，立种种名：谓或名心，由种种法熏习种子所积集故；或名阿陀那，执持种子及诸色根令不坏故；或名所知依，能与染净所知诸法为依止故；或名种子识，能遍任持世、出世间诸种子故。此等诸名，通一切位。或名阿赖耶，摄藏一切杂染品法令不失故；我见、爱等执藏以为自内我故。此名唯在异生、有学，非无学位、不退菩萨有杂染法执藏义故。或名异熟识，能引生死善不善业异熟果故。此名唯在异生、二乘、诸菩位，非如来地犹有异熟无记法故。或名无垢识，最极清净诸无漏法所依止故。此名唯在如来地有，二乘、菩萨及异生位，持有漏种可

受熏习，未得清净第八识故。如契经说：

如来无垢识，是净无漏界，解脱一切障，圆镜智相应。

阿赖耶名，过失重故，最初舍故，此中偏说。异熟识体，菩萨将得菩提时舍；声闻、独觉入无余依涅槃时舍。无垢识体，无有舍时，利乐有情，无尽时故。心等通故，随义应说。

于此可知，在“染污”位，名“阿赖耶识”（阿黎耶识）；转染成净，到了佛位，则名“阿摩罗识”（或名“阿末罗识”），即“无垢识”。所以，“无垢识”，乃是佛位的“第八识”，并非另有一个“第九识”。因此，真谛的“九识”说，自然要受到唯识宗人的批驳。窥基曾经明确指出：

唯无漏依，体性无垢，先名阿末罗识，或名阿摩罗识。古师立为第九识者，非也。（《唯识述记》卷三末）

八、九识说，是唯识系旧、新两传在关键性问题上所存在的一个根本分歧。此外，在真谛译的《摄大乘论释》里，如下一些论述，也是颇为值得注意的：

《论》曰：真实性亦有二种：一自性成就。《释》曰：谓有垢真如。

《论》曰：二清净成就。《释》曰：谓无垢真如。（卷五《释应知胜相品》第二之一《分别章》第三）

把“三性”[①] 中的“真实性”（“圆成实性”）分为“二种”，亦即把“真如”分为“有垢真如”与“无垢真如”二种[②]。

---

① “三性”，真谛译为：“依他性”，“分别性”，“真实性”。《摄论》卷中《应知胜相品》第二之二谓：“幻等显依他，说无显分别，若说四清净，此说属真实。”则“分别性”，相当于奘译的“遍计执性”。玄奘译为：“遍计执性”，“依他起性”，“圆成实性”。

② 奘译本谓：“《论》曰：圆成实性，亦有二种：一者自性圆成实故，二者清净圆成实故。由此故成圆成实性。……《释》：‘自性圆成实故者，谓有垢真如；清净圆成实故者，谓无垢真如。’”两译略同。

《论》曰：四种清净者《按：指“真实性”——“圆成实性”的“四种清净”)①，一、此法本来自性清净，谓如如、空、实际、无相、真实、法界。

《释》曰：由是法自性本来清净，此清净名如如，于一切众生平等有，以是通相故。由此法是有故，说一切法名如来藏。

《论》曰：二无垢清净，谓此法出离一切客尘障垢。《释》曰：是如来藏离惑、智两障（按：即烦恼障和所知障)，由此永清净故，诸佛如来得显现。……②（卷六《释应知胜相品》第二之二《分别章》第三）

这段论文，奘译本作：

《论》曰：……云何应知圆成实性？应知宣说四清净法。何等名为四清净法？一者自性清净，谓真如、空、实际、无相、胜义、法界。二者离垢清净，谓即此离一切障垢。……

《释》曰：自性清净者，谓此自性本来清净，即是真如自性实有，一切有情平等共相。由有此故，说一切法有如来藏。离垢清净者，即此真如远离烦恼，所知障垢，即由如是清净真如显成诸佛。……（奘译《摄大乘论释》卷五《所知相分》第三之二）

真谛译本，以“出离一切客尘障垢”，来解释“无垢清净”。而奘译本，却无“客尘”字样。

《论》曰：一切法实唯有识。……《释》曰：……如此等

---

① 本《论》全文为：“云何应知真实性？由说四种清净法应知。此性四种清净法者：一、此法本来自性清净，谓如如、空、实际、无相、真实、法界。二、无垢清净，谓此法出离一切客尘障垢。三、至得道清净，谓一切助道法及诸波罗蜜等。四、道生境界清净，谓正说大乘法。……”（真谛译《摄论》卷中《应知胜相品》第二之二）

② 关于第三“至得道清净”、第四“道生境界清净”的释义，这里且从略。

法，实唯有识，何以故？一切法以识为相，真如为体故。……

（卷七《释应知入胜相品》第三之一《正入相章》第一）

这段论文，奘译本作：

《论》曰：……于一切法，唯有识性。……

《释》曰：……一切诸法，唯有识性。……（奘译《摄大乘论释》卷六《入所知相分》第四）

只提“唯有识性”，不提“真如为体”。

《论》曰：于生死、涅槃，若起平等智，……

《释》曰：生死、涅槃，并是分别所作，同一真如；若得无分别智，缘此平等起。（卷一三《释学界寂灭相品》第九）

“生死”之与“涅槃”，之所以能够“平等”，就是因为它们“同一真如”的缘故！对此，玄奘译文则是：

《论》曰：于生死、涅槃，若起平等智，……

《释》曰：“于生死、涅槃，若起平等智”者，谓于生死及于涅槃，起平等智，由此二种无别性故。（奘译《摄大乘论释》[①] 卷九《增上慧学分》第九之余）

“生死”、“涅槃”之所以能够“平等”，只是因为它们“无别性故”，却并不提“同一真如”。

真谛、玄奘所译的《摄大乘论释》（谛译本为十五卷，奘译本为十卷），均为世亲造[②]（另外，玄奘还翻译了无性的《摄大乘论释》，也是十卷），而译文却有如此的差异。这表明：真谛所传的唯识思想，与奘传唯识，确乎不同。

《续僧传·真谛传》还说：

初，谛传度《摄论》，宗、恺归心，穷括教源，诠题义旨，

① 以上所引奘译《摄论释》，均为世亲释，而非无性释。

② 此外，世亲的《摄大乘论释》，还有隋达磨笈多的译本（也是十卷）。

游心既久，敞怀相承。

宗为僧宗，恺为慧恺（亦名智恺），都曾参与真谛译事，是真谛的及门弟子，也是继真谛而传弘《摄论》者。不过，在真谛的弟子中，更较知名的，则是法泰。《续僧传》卷一《法泰传》称：

> 释法泰，不知何人。学达释宗，跨轹淮海，住杨都大寺，与慧恺、僧宗、法、忍等，知名梁代；并义声高邈，宗匠当时。有天竺沙门真谛，挟道孤游，远化东鄙；会虏寇剽殄，侨寓流离，一十余年，全无珠译。将旋旧国，途出岭南，为广州刺史欧阳颜固留；因欲传授，周访义侣，拟阅新文。泰遂与宗、恺等，不惮艰辛，远寻三藏于广州制旨寺，笔受文义，垂二十年，前后所出五十余部，并述义记，皆此土所无者。

从这段记载中，可以知道：法泰（与慧恺、僧宗等）以“知名梁代”、“宗匠当时”的义学名僧的身分，就学于真谛，并且参与译事“垂二十年”之久。

> 泰虽博通教旨，偏重行猷；至于律仪所及，性无违越。

表明法泰这位知名“义学”，还是颇为注重宗教实践的。

> 谛又与泰译《明了论》释律二十二大义，并《疏》五卷。勒于座右，遵奉行之。

于此得知，《律二十二明了论》“并《疏》五卷”，原来乃是真谛与法泰共同译出的。法泰也不辜负乃师对他的殷切教诲之意：“勒于座右，遵奉行之。”像法泰这样重视宗教践履者，在当时南朝的“义学”中，还是不多的。

> 至陈太建三年，泰还建业，并赍新翻经论，创开义旨，惊异当时。其诸部中，有《摄大乘》、《俱舍论》，文词该富，理义凝玄，思越恒情，鲜能其趣。

法泰从广州回到南京，“创开义旨，惊异当时”。于弘传《摄论》的同时，还开讲《俱舍》。遗憾的是，“思越恒情，鲜能其趣”，曲高

和寡，知音者少。不过，从上述这些记载中，可以清楚地看到：法泰，确乎是继真谛之后、颇有影响的摄论师。继法泰之学的，为静（静，一作“靖”）嵩：

> 会彭城沙门静嵩，避地金陵，学声早被，独拔千载，希斯正理。昼谈恒讲，夜请新宗，因循荏苒，乃经凉燠。……泰博咨真谛，传业嵩公。（《续缮传·法泰传》）

后来，静嵩又回到北方，弘传《摄论》，“不测其终”（同上）。

慧恺事迹，亦附见于《法泰传》：

> 智恺，俗姓曹氏，住杨都寺。初，与法泰等前后异发，同往岭表，奉祈真谛。恺素积道风，词力殷赡，乃对翻《摄论》，躬受其文，七月之中，文、疏并了，都合二十五卷。后更对翻《俱舍论》，十月便了，文、疏合数，八十三卷。谛云：吾早值子缀辑经、论，结是前翻，不应缺少；今译两论（按：指《摄论》、《俱舍》），词、理圆备，吾无恨矣！

真谛之所以对于“词、理圆备”的《摄论》、《俱舍》“两论”的译出，深感满意而“无恨”，一个重要的原因，乃是由于得力于慧恺的参与译事。于此也可以想见真谛对于慧恺的依重。

> 恺后延谛还广州显明寺，住本房中，请谛重讲《俱舍》，才得一遍；至陈光大中，僧宗、法准、惠忍等，度岭就谛求学，以未闻《摄论》，更为讲之，起四月初，至腊月八日方讫。明年，宗等又请恺于智慧寺讲《俱舍论》，成名学士七十余人，同钦咨询。讲至《业品》[①]《疏》第九卷，文犹未尽，以八月二十日遘疾，自省不救，索纸题诗曰：
>
> 千秋本难满，三时理易倾，

① 具称《分别业品》（第四），共有四卷（卷一〇至一三）论文，《品》则为“之一”、“之二”、“之三”、“之四”。

石火无恒焰，电光非久明；
遗文空满笥，徒然昧后世，
泉路方幽噎，寒陇向凄清；
一朝随露尽，唯有夜松声。

写完这篇充满了伤感情调的诗句之后，“因放笔，与诸名德握手语别，端坐俨思，奄然而卒，春秋五十有一（518—568），即光大二年也”。从上述记载中，可以知道，慧恺，乃真谛的上首弟子；在真谛生前，便协助真谛弘传教义。所以，对于慧恺之死，真谛“抚膺哀恸”（《法泰传》），非常感伤，并与弟子“十有二人”约定：“共传香火，令弘《摄》、《舍》两论，誓无断绝。”（同上）弟子们则“皆共奉旨，仰无坠失”（同上）。而且，于慧恺死后，“真谛续讲（《俱舍》），至《惑品》第三卷[①]，因而乖豫，便废法事”。于第二年（太建元年，569）春天，便也去世了。则真谛之死，很可能与因慧恺之死而过于感伤有关。

僧宗，为扬州僧人，对于真谛的译、传《摄论》，颇多助益。据说，真谛的《摄论义疏》的后四品，即为僧宗所手定；他并且著有真谛《三藏行状》。真谛死后，他同法准、慧旷等人一起回到庐山，继续弘传《摄论》。

另据《法泰传》记载，还有智敫、道尼、曹毗等人，也都是《摄论》的弘传者。

智敫（按：敫，亦作“敷”）原为“循州平等寺沙门”，先学《成实》、《婆沙》、《金刚般若》（论）和《中论》等，“皆洞涉精至，研核宗旨。必得本师临听，言无浮杂、义得明畅者，方始离之。及（真谛）翻《摄论》，乃为广州刺史、安南将军、阳山公颜，请宅安居，

① 具称《分别惑品》（第五），共有两卷（卷一四至一五）论文，《品》则为“之一”、“之二”。所谓“第三卷”，当也是指《疏》而言。

不获专习。后翻《俱舍》，方预其席。及恺讲此论，敫与道尼等二十人，并掇拾文疏，于堂听受。”后来，又到建业。隋开皇年间，“授敫令任广、循二州僧正，经五载，废阙法事；后解僧任，方于本州道场寺偏讲《摄论》十有余遍，坐中达解二十五人”。智敫死于仁寿元年(601)。曾“撰谛之《翻经历》，始末指订，并卷部、时节，人世详备，广有成叙”。智敫，算是历经陈、隋两代的摄论师。

道尼，“住本九江，寻宗谛教，兴讲《摄论》，腾誉京师；开皇十年，下敕追入，既达雍辇，开悟弘多”。则道尼，先在江西，后至长安，也曾经历陈、隋二世。

> 谛有菩萨戒弟子曹毗者，恺之叔子，明敏深沉，雅有远度，少携至南中，受学《摄论》，咨承诸部，皆著功勤。太建三年，毗请建兴寺僧正明勇法师，续讲《摄论》，成学名僧，五十余人。晚住江都，综习前业，常于白塔等寺开演诸论，冠履裙襦，服同贤士，登座谈吐，每发深致，席端学士，并是名宾；禅定（寺）僧荣、日严（寺）法侃等，皆资其学。

则曹毗虽系俗人，却也是《摄论》大师，僧荣、法侃这些知名僧人，均出其门下。

此外，慧旷[①] 亦曾“与宗、恺、准、韵诸师，俱值真谛，受《摄大乘》、《唯识》等论；……俄而真谛涅槃，法朋雕徙，乃共同学僧宗，俱栖匡岫，分时敷说，法化弥隆。州宰鄱阳、长沙二王，俱敦师资之敬。后于湘、郢二州累载弘道”(《续僧传》卷一〇《慧旷传》)。则慧旷者，亦为真谛的及门弟子而继真谛之后弘传《摄论》者。

还有昙迁[②]，先在北方，周武毁佛时，逃往南方，“获《摄大乘论》，以为全如意珠”（《续僧传·昙迁传》）。后又从建业回到

---

① 事迹具见《续僧传》卷一〇《慧旷传》。

② 事迹具见《续僧传》卷一八《昙迁传》。

彭城，“始弘《摄论》；……《摄论》北土创开，自此为始也”（同上）。开皇初年，昙迁又从彭城被请到长安，成为隋文帝的座上客。昙迁门下，弟子很多，一时都成了北方的《摄论》大师。

此外，陈、隋以及隋、唐之际，还有不少“义学”，都为《摄论》的弘传者，就不再一一列举了。

上述诸人，都可称之为摄论师。汤《史》曾谓：“总计陈末隋初，南之建业、九江，北之彭城、长安，均为《摄论》重地。”（下册，页871）汤老此说，是符合史实的。不过，《摄论》的弘传，并不是一帆风顺的。《续僧传·法泰传》里，一则说：

> 先是，梁武宗崇《大论》（按：当指《智论》），兼习《成实》，学人声望，从风归靡。陈武好异前朝，广流《大品》，尤敦《三论》。故泰虽屡演，道俗无受，使夫法座绝嗣，闐尔无闻。

说明梁、陈之际，宣扬“无尘唯识”的《摄论》的弘传者，门庭是非常冷落的。再则说：“至三藏崩后，法侣雕散，宗嗣将亏。”说明真谛死后，《摄论》虽尚有传人，但“宗嗣”并不繁盛。三则说：自道尼从九江被召至长安之后，“自是南中无复讲主；虽云敷说，盖无取矣”。从此，南方不再有能胜任的《摄论》“讲主”；北方虽尚有一些《摄论》传人，但到了奘传唯识之学问世之后，真谛一系的《摄论》之学（以及摄论师），也就随之而成为历史“往事”了。

第十一节　《大乘起信论》及其思想

在中国佛教思想史上，《大乘起信论》（以下称《起信》）是一部有争议的书。它署为“马鸣菩萨造”，“真谛三藏译”。后来的唯识宗人，认为它是一部“伪书”；也就是说，它既非马鸣造，也非

真谛译。上文已经指出过，连智昇也对它有所怀疑。而唯识以外的其它各宗（例如天台、贤首等宗），却都承认它是一部“真书”。当然，从佛教思想史的角度来说，印度马鸣，确乎很难说他会有《起信》中所表达的这种思想，但是，《起信》的这种思想，却也决非无稽之谈。我们认为，《起信》这部书，确有可能是假托的；而《起信》的思想，从根本上来说，却也是主张“真如缘起”论——真心一元论的大乘佛教的各派所共有的。本节，不打算对《起信》作什么史的方面的考证，而只拟从以下的五个方面对《起信》的思想略作剖析。

其一，一心二门。

《起信》开宗明义就说：

> 所言法者，谓众生心；是心则摄一切世间、出世间法。依于此心，显示摩诃衍义，何以故？是心真如相，即示摩诃衍体故；是心生灭因缘相，能示摩诃衍自体相用故。

接着又说：

> 依一心法，有二种门，云何为二？一者心真如门，二者心生灭门。是二种门，皆各总摄一切法。

再接下去，便是对“一心二门”的解释：

> 心真如者，即是一法界大总相法门体。所谓心性不生不灭，一切诸法唯依妄念而有差别，若离心念，则无一切境界之相。是故一切法，从本以来，……毕竟平等，无有变异，不可破坏，唯是一心，故名真如。

很明显，这里所谓的“一心”，就是“真心”。所谓“心真如门”，也就是“心住本位”，真心“不变”。所谓“心真如者，即是一法界大总相法门体”，也就是“真心”——“真如”，是“一真法界”，是“一切法”的“大总相”，一切“法门”的根本“体”。从而也就表明了：这个“一心”，这个“真如”，乃是世界本原，“出

世”根基。

心生灭者，依如来藏故，有生灭心，所谓不生不灭与生灭和合，非一非异，名为阿黎耶识。

真心——“如来藏”“随缘”而有“生灭心”——“阿黎耶识”，从而也就有了生死轮回。这，其实也正是《楞伽》的思想。

本来，“真如缘起”论——真心一元论者，通常都是把“真如”视为最高的逻辑范畴，而《起信》，却把“真如”说成是“一心”的“二门”之一，仿佛降了一格。其实，这不过是《起信》的作者，在逻辑范畴的运用上的一种“标新立异”。实际上，所谓的“心真如门”，正是讲的“真如不变”；“心生灭门”，则是讲的“真如随缘”。而“一心”和“真如”，原本是一个东西——真心一元论者所虚构的最高的精神实体。

其二，真如受熏。

复次有四种法熏习义故，染法、净法起不断绝。云何为四？一者净法，名为真如；二者一切染因，名为无明；三者妄心，名为业识；四者妄境界，所谓六尘。

按照“真如缘起”论者的观点，在这“四法熏习”中，其实只有一、二两种，才是“熏习”的基本内涵；至于三、四两种，则不过是真如受“熏”之后“随缘”而起的“妄心”、“妄境”而已。那末，什么叫做“熏习”呢？

熏习义者，如世间衣服，实无于香，若人以香而熏习故，则有香气。此亦如是，真如净法，实无于染，但以无明而熏习故，则有染相；无明染法，实无净业，但以真如而熏习故，则有净用。

“真如”能否“受熏”，这是以后的唯识宗人同其他各宗的最重要的一个争论之点。唯识宗人，坚决反对“真如受熏”的观点；而其他各宗（例如天台、贤首等宗），则都坚决主张“真如受熏”。因

此，大讲“真如受熏”的《起信》，成了此后天台、贤首各宗的“共论”。值得注意的是，在这里，《起信》不但提出了“真如受熏”的命题，而且提出了“真如能熏”的命题。“真如受熏”，这可说是“真如缘起”论者的“通义”；而“真如能熏”的提法，却是少见的。按“理”讲，真如是“无为法”，说“真如受熏”，已经有些“勉强”；说“真如能熏”，简直有些“出格”了。不过，既然承认“无明”能“熏”真如，那末，说“真如”能“熏”无明，又有何不可呢？而且，从“真如缘起”论的观点说来，不也可以说它是一种逻辑的必然吗?!

> 云何熏习起染法不断？所谓以依真如法故有于无明，以有无明染法因故，既熏习真如，以熏习故，则有妄心，以有妄心，即熏习无明。不了真如法故，不觉念起，现妄境界；以有妄境界染法缘故，即熏习妄心，令其念著，造种种业，受于一切身心等苦。

这其实是讲真如因“受熏”而“随缘”。世界本来是“空空如也”，止有“清净本然”的“真如”存在；只因“无明染法”“熏习”了“真如”，才“不觉念起”、真如“随缘”而变“现”出了虚“妄”的“境界”（客观世界）。那末，“无明”又是从何而有的呢？“以依真如法故，有于无明”。这也就是说，“熏习”真如、从而又使“清净无为”的真如能够“随缘”而变现出山河大地的虚“妄境界”的“无明”，却又是“依真如法”而“有”的。那末，最极清净的“真如”，又如何会有了最极染污的“无明”呢？这，却是佛教思想史上的一个千古悬案！

至于说，因无明“熏习”了真如的缘故，便有了“妄心”；而“妄心”，又反过来“熏习”无明，从而便“不了真如法”而“不觉念起”，“现妄境界”，而这种“妄境界”，却又来“熏习妄心”。这种无明“熏习”真如——妄心“熏习”无明——境界“熏习”妄

心的循环“熏习”论，充分暴露出《起信》作者的逻辑混乱，暴露出《起信》作者因为对于“真如缘起”论的理解的肤浅而在表达上的语无伦次。唯识宗人说《起信》是“伪书”，也并非是不无原因的。

“熏习起染法不断”，已如上述，那末，什么叫做“熏习起净法不断”呢？

> 云何熏习起净法不断？所谓以有真如法故，能熏习无明，以熏习因缘力故，则令妄心厌生死苦，乐求涅槃。……

无明“熏”真如，便有生死轮回；真如“熏”无明，便有涅槃解脱。本来，按照佛教的通常说法，出世解脱的菩提、涅槃，乃是由于“断除”无明而获得的。例如，《摄大乘论释》在讲到菩萨之所以有“十地”阶位时，曾有如下的一段论述：

> 《论》曰：云何应知以此义成立诸地为十[①]？《释》曰：此问欲显何义？若菩萨入初地，见真如即尽，何以故？真如无分数故。若见真如不尽，真如则有分数；若有分数，则同有为法。若见已尽，何故说有十地？（真谛译《摄大乘论释》卷一〇《释入因果修差别胜相品》第五之一《对治章》第一。下同）

这段论文，非常重要。“菩萨入初地，见真如即尽”。“初地”，乃大乘菩萨的初“见道”位。所谓“见道”，就是“见真如”。“见真如即尽”，也就是说，“初地”菩萨即已“备见”（毕见）“真如”。这是因为，“真如”，是“浑然一体”而没有“分数”的；如果

---

① “十地”为大乘菩萨从“见道”到“成佛”的十个阶位。“十地”的名称，真谛、玄奘两译，略有不同。真谛译为：一、欢喜地，二、无垢地，三、明焰地，四、烧燃地，五、难胜地，六、现前地，七、远行地，八、不动地，九、善慧地，十、法云地。玄奘的翻译，后五地，全同谛译；前五地，则为：一、极喜地，二、离垢地，三、发光地，四、焰慧地，五、极难胜地。

"真如"也有"分数"，那就不成其为"无为法"而"同有为法"了。于此可见，如果但就悟"见真如"这一点说来，唯识系人也是具有"顿悟"思想的。不过，在此后的发展过程中，唯识宗人对于这一思想却是很少强调的，以至唯识系的这一思想，简直不为人们所了解。那末，"初地"菩萨既已"备见"真如，又"何故说有十地"呢？

> 《论》曰：为对治地障十种无明故。《释》曰：真如实无一、二分数，若约真如体，不可立有十种差别；真如有十种功德，能生十种正行，由无明覆故，不见此功德。……为所障功德、正行有十种故，分别能障无明亦有十种。

"若约真如体"说来，"初地"菩萨，即已"见尽"，并"不可立有十种差别"；而所以还须安立"十地"者，乃是为了"对治""十种无明故"。这也就是说，"初地"菩萨能够一次"见尽"真如，但却不能一次"断尽"无明；为了"断尽"无明，则须经历"十地"。这也就是说，"见道"可"顿"，"修道"须"渐"。如此说来，唯识系也是主张"顿悟渐修"的。

从上述《摄论释》的论述中，可以清楚地看到：解脱、成佛，关键在于"对治"（也就是克服、断除）无明，而《起信》却说成是由真如"熏习"无明。《起信》之所以遭到非议，这种异乎常论的说法，也是一种原因吧！

《起信》上述关于由于真如"熏习无明"而"起净法不断"的议论，并未能回答"无明染法"因受"真如熏习"之故而也"有净用"的问题。这并不是由于《起信》作者的一时疏忽，而是实难回答的。因为，按照《起信》自己的说法，所以能够"起净法不断"，所以能够"厌生死苦，乐求涅槃"，从而要"发心修行"，乃是由于"真如"的"自体相""恒常"而"有力"的"熏习"，而这，只能说是"真如"所起的"净用"，而决不是什么"无明"的

“净用”。“无明染法”，居然也会“有净用”，这只不过又是一种思想混乱的反映。

其三，“三大”。

在《起信论》里，还提出了“三大”的范畴。它说：

> 摩诃衍者，总说有二种。云何为二？一者法，二者义。所言法者，谓众生心；是心则摄一切世间、出世间法。依于此心，显示摩诃衍义，何以故？是心真如相，即示摩诃衍体故；是心生灭因缘相，能示摩诃衍自体相用故。

这是讲“法”。“法”就是“心”。而“心”，则“摄一切世间、出世间法”。心“摄一切世间法”，表明它是世界本原；心“摄一切出世间法”，表明它是出世根基。

> 所言义者，则有三种。云何为三？一者体大，谓一切法真如平等，不增不减故。二者相大，谓如来藏具足无量性功德故。三者用大，能生一切世间、出世间善因果故，一切诸佛本所乘故，一切菩萨皆乘此法到如来地故。

这是讲“义”。而所谓“义”，就是体、相、用“三大”。不过，这里仍然存在着思想混乱。首先，用“一切法”的“真如平等，不增不减”，来解释“真如”的“体大”，并不确切，因为，“平等”也好，“不增不减”也好，都不含有“大”的意思。其次，“如来藏具足无量性功德”，怎么就叫做“相大”呢？难道说“真如”（如来藏）是以“无量性功德”为“相”吗？（“无相”之“相”，才是“真如”之“相”啊！）再次，说“能生一切世间、出世间善因果”，是“真如”的“用大”，尤成问题。因为，“真如”，是“无为法”，而“无为法”，是没有生灭、没有因果关系的；现在却说“真如”也有能够产“生”（注意：有“生”，就有“灭”）世、出世间“一切”的“善因果”的“大用”，那岂不是说：“真如”也有了生灭、有了因果关系了吗?！这样，“真如”岂不也就成了

“有为法”了吗?!所以，“三大”云云，又表现出《起信》作者的思想混乱。

其四，真如六义。

《起信论》里，还说“真如”具有“六义”：

> 复次真如自体相者，……从本已来，自性满足一切功德。所谓自体有：大智慧光明义故，遍照法界义故，真实识知义故，自性清净心义故，常乐我净义故，清凉不变自在义故。……具足如是……义故，名为如来藏，亦名如来法身。

这就是所谓的“真如六义”。接下去，又对“六义”作了解释：

> 以一切法，本来唯心，实无于念，而有妄心，不觉念起，见诸境界，故说无明。心性不起，即是大智慧光明义故。

在这短短的一段文字中，又充满了逻辑谬误和思想混乱。“本来唯心”的逻辑结论，应该是“实无有物”；而这里却说是“实无于念”。“实无于念”，只能表明“无念”，怎能表明“唯心”呢？按照“真如缘起”论的观点，应该说是“不觉念起”，“而有妄心”。而这里却说成了“而有妄心，不觉念起”。这分明是倒果为因了。之所以“不觉念起”，乃是由于“无明”使然；因“无明”而“不觉念起”，因“不觉念起”而“有妄心”，因有“妄心”而“见诸境界”。而这里，却说成了“而有妄心，……故说无明”。这分明又是倒因为果了。“心性不起”，又怎么“即是大智慧光明义”呢？这样的释义，简直是文不对题呀！

> 若心起见，则有不见之相，心性离见，即是遍照法界义故。

以“心性离见”，来解释“遍照法界义”，同样是很不切题的。其余解释，都相类似，就不再一一引述了。当然，末了的“真如”也“名为如来藏，亦名如来法身”的这一结论，倒还是符合“真如缘起”论的“原理”的。

其五，“本觉”与“始觉”。

《起信论》里，还提出了“本觉”与“始觉”的概念：

所言觉义者，谓心体离念。离念相者，等虚空界，无所不遍，法界一相，即是如来平等法身；依此法身，说名本觉。

“心体离念”，名之为“觉”；“依此法身，说名本觉”。严格说来，都不确切。再看下文：

本觉义者，对始觉义说；以始觉者，即同本觉。始觉义者，依本觉故，而有不觉；依不觉故，说有始觉。……

“本觉”——“不觉”——“始觉”。这一公式，大致说来，倒也算是符合“真如缘起”论的基本教义的。不过，究竟怎样就“依本觉故，而有不觉”（也就是“依”真如而“有”无明），仍然是一个难解之谜！

复次本觉，随染分别，生二种相，与彼本觉不相舍离。云何为二？一者智净相，二者不思议业相。智净相者，谓依法力熏习，如实修行，满足方便故，破和合识相，灭相续心相，显现法身，智淳净故。

所谓“智净相”也者，也就是依“本觉”而产“生”出来的一种能够破除杂染、“显现法身”的“淳净”智慧。其实，严格说来，这种“智净相”，应该是属于“始觉”的；因为，在“本觉”位，并无破染、显净的功能，这种功能，正是“始觉”的特征和表现。

不思议业相者，以依智净相，能作一切胜妙境界。……

这更不是“本觉”所能具有的。而且，按照佛教的通常说法，“胜妙境界”，乃是“悟入”、“证得”的对象，而并不是“作”出来的；“能作一切胜妙境界”，岂不是等于变魔术了吗？

再有，“智净相”也好，“不思议业相”也好，按照论文的说法，都是属于清净之法，而清净之法，怎么又会是“随染分别”而“生”出来的呢？又是一种逻辑谬误、思想混乱！

所言不觉义者，谓不如实知真如法一故，不觉心起，而有其念。……

所谓“不觉”，就是因无明故，“迷失”真如，从而也就不能“如实知真如法一”。这种对于“不觉”的解释，大体说来，还算是切题的。

依法修行，破除“不觉”，契悟真如，便是“始觉”。

尽管《起信论》在表述上充满了逻辑谬误和思想混乱，但是，下述的结论，还是符合“真如缘起”论——真心一元论的基本观点的：

当知世间一切境界，皆依众生无明妄心而得住持（按：“住持”二字，用得很不确切），是故一切法如镜中像，无体可得，唯心虚妄；以心生则种种法生，心灭则种种法灭。

这讲的是“妄心”和“妄境”。

若心离于妄动，则一切境界灭，唯一真心，无所不遍。

至此，算是点出了“真心一元”论这个主题。不过，仍须作点补充说明：“一切境界灭”，只是就“虚妄”境界而言；至于依“一真心”而有的“胜妙境界”，则与“真心”并存，并不消灭。

《起信论》由于在表述上的许多逻辑谬误，以致遭到非常讲究逻辑思维的唯识宗人的贬斥（说它是“伪书”），但是，它的“真如缘起”论——真心一元论的基本思想，大致说来，还是和宣扬同一思想的各种大乘经典相符合的。因此，就佛教思想史这一角度来说，不应该对它一概否定，一笔抹煞。

第十二节　夷夏之辨

叙述南朝佛教，不能不涉及佛与儒、道之争。所谓“夷夏”之辨，便是这一争论的集中反映。

本来，早在佛教传来不久的汉代，就已有人提出了“夷夏”的问题。《牟子》一书里，就已经有了如下的记载：

> 问曰：孔子曰：“夷狄之有君，不如诸夏之亡也。”孟子讥陈相更学许行之术曰：“吾闻用夏变夷，未闻用夷变夏者也。”（按：《孟子·滕文公上》的原文为：“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。”）吾子弱冠，学尧、舜、周、孔之道，而今舍之，更学夷狄之术，不已惑乎？

“问”者以为，牟子“舍”儒“学”佛，就是舍华夏而“学夷狄”。所以颇不以为然。此后，用“夷夏”这个题目而反佛者，便代不乏人了。西晋道士王浮，伪作《老子化胡经》，其主题思想，便是“用夏变夷”。东晋时后赵石虎的中书著作郎王度，也曾用这个题目上奏石虎说：

> 夫王者郊祀天地，祭奉百神，载在祀典，礼有常飨。佛出西域，外国之神，功不施民，非天子、诸华所应祠奉。往，汉明感梦，初传其道。唯听西域人得立寺都邑，以奉其神，其汉人皆不得出家。魏承汉制，亦循前轨。今大赵受命，率由旧章，华、戎制异，人、神流别。外不同内，飨祭殊礼，华、夏服祀，不宜杂错。国家可断赵人悉不听诣寺烧香、礼拜，以遵典礼。其百辟卿士，下逮众隶，例皆禁之。其有犯者，与淫祀同罪。其赵人为沙门者，还从回民之服。（见梁《僧传》卷九《佛图澄传》）

对于王度的这番议论，石虎下书曰：

> 度议云：佛是外国之神，非天子、诸华所可宜奉。朕生自边壤，忝当期运，君临诸夏。至于飨祀，应兼从本俗；佛是戎神，正所应奉。夫制由上行，永世作则，苟事无亏，何拘前代。其夷、赵、百蛮，有舍其淫祀、乐事佛者，悉听为道。（同上）

汉官王度，原想用“夷夏”之辨这个题目向石虎提出反佛的主张，

却没想到，羯胡出身的石虎，并不隐讳自己的民族成分，反而认为："戎神"的佛，正是他这个胡人出身的皇帝所应该奉祀的。结果，王度白白地碰了一个钉子。当然，此后，"夷夏"之辨，仍然是某些反佛者喜欢援用的一个题目。

南朝的那场"夷夏"之争，发难者是道士[①] 顾欢。据《南齐书·高逸·顾欢传》的记载：

> 顾欢，字景怡（按：又字"玄平"），吴郡盐官人也。……八岁，诵《孝经》、《诗》、《论》。及长，笃志好学。……年二十余，更从豫章雷次宗咨玄、儒诸义。……
>
> 欢晚节服食，不与人通。……事黄老道，解阴阳书，为数术多效验。……卒于剡山，身体柔软，时年六十四。
>
> 佛道二家，立教既异，学者互相非毁。欢著《夷夏论》（按：此论当作于刘宋之末），曰："……道则佛也，佛则道也。其圣则符，其迹则反。或和光以明近，或曜灵以示远。道济天下，故无方而不入；智周万物，故无物而不为。"

"道则佛"，"佛则道"，佛、道略同。就此而言，顾欢并非坚决反佛者。顾欢既曾受学于雷次宗，而雷氏曾是庐山慧远会下贤士之一，则其佛教思想，想来多少也会影响及于顾氏的。不过，《夷夏论》的下文，却又大讲了佛、道之异：

> 其入不同，其为必异，各成其性，不易其事。是以端委搢绅，诸华之容；翦发旷衣，群夷之服。拳跽磬折，侯甸之恭；狐蹲狗踞，荒流之肃。棺殡椁葬，中夏之制；火焚水沉，西戎之俗。全形守礼，继善之教；毁貌易性，绝恶之学。岂伊同人，爰及异物。

① 《南齐书·顾欢传》只说顾欢"隐遁不仕。于剡天台山开馆聚徒，受业者常近百人"。却并未明说顾欢做了"道士"。但古今史书均称顾为"道士"，今且从"众"说。

被人称为道士，立论却多儒义。

鸟王、兽长，往往是佛；无穷世界，圣人代兴。或昭五典，或布三乘；在鸟而鸟鸣，在兽而兽吼；教华而华言，化夷而夷语耳。虽舟、车均于致远，而有川、陆之节；佛、道齐乎达化，而有夷、夏之别。若谓其致既均，其法可换者，而车可涉川、舟可行陆乎？

佛之与道，虽可谓“其致既均”，但终有“夷夏之别”。

今以中夏之性，效西戎之法，既不全同，又不全异。

为什么呢？

下弃妻孥，上废宗祀。嗜欲之物，皆以礼伸；孝敬之典，独以法屈。悖礼犯顺，曾莫之觉。弱丧忘归，孰识其旧？且理之可贵者，道也；事之可贱者，俗也。舍华效夷，义将安取？若以道邪？道固符合矣；若以俗邪？俗则大乖矣。

“上废”、“下弃”，“悖礼犯顺”，“舍华效夷，义将安取”。《夷夏论》的文章作到这里，才对佛教正式展开了一点批判，但其论据，仍为儒义。

屡见刻舷沙门，守株道士，交诤[1]大小，互相弹射。或域道以为两，或混俗以为一，是牵异以为同，破同以为异。则乖争之由，淆乱之本也。寻圣道虽同，而法有左右。始乎无端，终乎无末，泥洹，仙化，各是一术。佛号正真，道称正一；一归无死，真会无生。在名则反，在实则合。但无生之教赊，无死之化切；切法可以进谦弱，赊法可以退夸强。佛教文而博，道教质而精；精非粗人所信，博非精人所能。佛言华而引，道言实而抑[2]；抑则明者独进，引则昧者竞前。佛

① “交诤”，《弘明集》卷七，僧人慧通《驳顾道士〈夷夏论〉》作“空争”。

② “……而抑”与“抑则……”的两个“抑”字，《弘明集》卷七、宋朱广之（字处深。吴郡钱塘人）《疑〈夷夏论〉咨顾道士》均作“析”。

经繁而显，道经简而幽；幽则妙门难见，显则正路易遵。此二法之辨也。

这里，虽然又讲了一些佛、道“二法”各有不同，但既然是“在名则反，在实则合”，则佛之与道，终究是“名反”而“实合”。结论是：

圣匠无心，方圆有体，器既殊用，教亦异施。佛是破恶之方，道是兴善之术。兴善，则自然为高；破恶，则勇猛为贵。佛迹光大，宜以化物，道迹密微，利用为己。优劣之分，大略在兹。

“佛迹光大，宜以化物；道迹密微，利用为己。”如此说来，则佛似乎犹优于道。《顾欢传》说：“欢虽同二法，而意党道教。”但从《夷夏论》的通篇文章看来，除了“狐蹲狗踞”，近乎辱骂，“悖礼犯顺”，算是批判之外，其余文章，则对佛教的肯定尚且不少。但由于文章的立论，意在把佛教说成是“夷狄”之教，所以，《夷夏论》一出，便立即遭到了佛教徒们的反驳。首先站出来反驳《夷夏论》的，是当时尚任“宋司徒”的袁粲①。袁粲化名道人“通公”，为文而驳之。指出，“孔、老治世为本，释氏出世为宗，发轸既殊，其归亦异”。而且，“仙化以变形为上，泥洹以陶神为先。变形者，白首还缁，而未能无死；陶神者，使尘惑日损，湛然常存”。表明不唯佛、道殊异，而且是佛优于道的。（袁文详见《南齐书·顾欢传》）

明僧绍的《正二教论》，也是为反驳顾论而作的。明文在逐段、逐句批驳了顾文之后，得出结论说：

夫理照、研心，二教两得，乃可动静兼尽，所遇斯乘也。老子之教，盖修身、治国，绝弃贵尚，事止其分，虚无为本，柔弱为用，内视反听，深根宁极，浑思天元，恬高人世，浩

① 事迹具见《宋书·袁粲传》。

气养和，失得无变，穷不谋通，致命而俟，达不谋己，以公为度。此学者之所以询仰余流，而其道若存者也。安取乎神化无方、济世不死哉？……然则，穷神尽教，固由之有宗矣；道成事得，各会之有元矣。夫行业著于前生，而强学以求致其功；积习成于素孱，而横慕以妄易其为。首燕求越，其希至何由哉？故学得所学，而学以成也；为其可为，而为可致也。则夫学镜生灵，中天设教，观象测变，存而不论，经世之深，孔、老之极也；为于未有，尽照穷缘，殊生共理，练伪归真，神功之正，佛教之弘也。是乃神明其宗，老全其生；守生者蔽，明宗者通。……必德贵天全，自求其道；……不谋非然，守教保常，孔、老之纯，得所学也。超宗极览，寻流讨源，以有生为尘毒。故息敬于君亲；不敬议其化异，不执方而骇奇，妙寂观以祐思，功积见而要来，则佛教之粹，明于为也。……（《弘明集》卷六）

这一结论，虽略为崇佛，但其用意仍在于“二教两得”，三家并重。明氏之见，尚属“客观”。此外，僧、俗撰文而反驳顾氏者，尚有多人。其中，曾于宋明帝时作过“散骑常侍”的谢镇之，两次致书与顾氏（《与顾道士书》、《重与顾道士书》）。一则说：

原夫真道唯一，法亦不二。……夫俗礼者，出乎忠信之薄，非道之淳。修淳道者，务在反俗；俗既可反，道则可淳。反俗之难，故宜祛其甚泰，祛其甚泰，必先堕冠、削发、方衣、去食。堕冠，则无世饰之费；削发，则无笄栉之烦；方衣，则不假工于裁制；去食，则绝情想于嗜味。此则为道日损，岂夷俗之所制。及其敷文奥籍，《三藏》、《四含》，此则为学者日益，岂华风之能造。……佛法以有形为空幻，故忘身以济众；道法以吾我为真实，故服食以养生。且生而可养，则及日可与千松比霜，朝菌可与万椿齐雪耶？必不可也。若

深体三界为长夜之宅，有生为大梦之主，则思觉悟之道，何贵于形骸，假使形之可练，生而不死，此则老宗本异，非佛理所同。……佛道汪洋，智量不可以言穷。应迹难以形测。其辩有也，则万相森陈，若千峙并立；其析无也，则泰山空尽，与秋毫俱散。运十力以摧魔，弘四等以济俗。抗般若之法炬，何幽而不烛；潜三昧之法威，何远而不伏。宁疑夷夏不效哉！（《弘明集》卷六《与顾道士书》，或：《与顾道士析夷夏论》）

“此则老宗，非佛理所同”。表明佛优于道。末尾一句“宁疑夷夏不效哉”，正是答复顾氏“舍华效夷，义将安取”的责难；表明“佛道汪洋”，原是“夷夏”均可以“效”之的。再则说：

夫道者一也，形者二也；道者真也，形者俗也。真既犹一，俗亦犹二。尽二得一，宜一其法；灭俗归真，必反其俗。是以如来制轨，玄劫同风。假令孔、老是佛，则为韬光潜导，匡救偏心，立仁树义，将顺近情。是以全形守祀，恩接六亲；摄生养性，自我外物。乃为尽美，不为尽善。盖是有涯之制，未鞭其后也。何得拟道菩提、比圣牟尼！……敬寻所辨，非徒止不解佛，亦不解道也。（《弘明集》卷六《重与顾道士书》）

孔、老之教，虽“尽美”矣，但终不如佛教之“尽善”。仍然表明佛教优于儒、道。谢氏最后指责顾氏所论，既不“解佛”，也不“解道”，把顾氏奚落了一番。

其余文章①，所论略同，就不再多所征引了。此外，萧齐之世，有道士假冒张融②，作《三破论》，攻击佛教。略谓：

---

① 计有：朱昭之（亦吴郡钱塘人）：《难顾道士〈夷夏论〉》；朱广之：《疑〈夷夏论〉咨顾道士》；慧通《驳顾道士〈夷夏论〉》；僧敏（敏，一作“愍”）：《戎华论析顾道士〈夷夏论〉》。上述各文，均载《弘明集》卷七。

② 《南齐书》有《张融传》。谓“融玄义无师法，而神解过人，白黑谈论，鲜能抗拒”。

第一破曰：入国而破国，诳言说伪，兴造无费，苦克百姓，使国空民穷。……不蚕而衣，不田而食，国灭人绝，由此为失。日用损费，无纤毫之益，五灾之害，不复过此！

第二破曰：入家而破家。使父子殊事，兄弟异法。遗弃二亲，孝道顿绝。……骨血生仇，服属永弃，悖化犯顺，无昊天之极。五逆不孝，不复过此！

第三破曰：入身而破身。人生之体，一有毁伤之疾，二有髡头之苦，三有不孝之逆，四有绝种之罪，五有亡生之体。从诫，唯学不孝。……不礼之教，中国绝之，何可得从！

文章并说：

有此三破之法，不施中国，本正西域。……

文章的结论是：

寻中原人士，莫不奉道；今中国有奉佛者，必是羌胡之种！若言非邪！何以奉佛！（《以上《三破论》，详见《弘明集》卷八刘勰《灭惑论》引文）

这无异是说：是中国人，都应该“奉道”；其“奉佛”者，必是胡人。这篇《三破论》，对佛教可说是极尽攻击之能事。而它的中心思想，却仍然是“夷夏”之辨。面对这种对于佛教的粗暴攻击，维护佛教者，自然要出而反驳之。

首先，刘勰[1] 作《灭惑论》，在逐条批驳了《三破论》之后，

---

① 《梁书·文学下·刘勰传》称：“刘勰，字彦和，东莞莒人。……勰早孤，笃志好学。家贫，不婚娶，依沙门僧祐，与之居处，积十余年，遂博经论，因区别部类，录而序之。今定林寺经藏，勰所定也。……昭明太子好文学，深爱接之。初，勰撰《文心雕龙》五十篇，论古今文体，引而次之。……既成，未为时流所称。勰自重其文，欲取定于沈约。约时贵盛，无由自述，乃负其书，候约出，于之于车前，状若货鬻者。约便命取读，大重之，谓为深得文理，常陈诸几案。然勰为文，长于佛理。京师寺塔及名僧碑志，必请勰制文。有敕与慧震沙门于定林寺撰《经证》（按：证，疑当作“录”），功毕，遂启求出家，先燔鬓发以自誓，敕许之。乃于寺变服，改名慧地。未期而卒。文集行于世。”

指出该文是“以粗笑精，以伪谤真”，是瞎子妄说自己目“明”（详见《弘明集》卷八）。

僧人玄光，作《辩惑论》，指出《三破论》（以及道教）有“五逆”、“六极”的罪过。所谓“五逆”：“禁经上价，是其一逆”；“妄称真道，是其二逆”；“合气释罪，是其三逆”；“挟道作乱，是其四逆”；“章书伐德，是其五逆”。所谓“六极”：“畏鬼带符，妖法之极第一”；“制民课输，欺巧之极第二”；“解厨墓门，不仁之极第三”；“度厄苦生，虚妄之极第四”；“梦中作罪，顽痴之极第五”；“轻作寒暑，凶佞之极第六”（详见同上书）。每一逆、极，玄光都作了一篇文章，以“五逆”、“六极”对“三破”，可谓绰绰有余了！

沙门僧顺，也作了一篇反驳文章，题为《答道士假称张融〈三破论〉十九条》，在进行了逐条的批驳之后，说：

> 释圣得道之宗，彭聃居道之末。得道宗者，不待言道而道自显；居道之末者，常称道而道不足。譬如仲尼博学，不以一事成名；游、夏之徒，全以四科见目。庄周有云：生者气也，聚而为生，散而为死。就如子言，道若是气（《按：《三破论》有云：“道以气为宗，名为得一。”），便当有聚有散，有生有死。则子之道，是生灭法，非常住也。……愿子勿言。此真辱矣！（详见同上书）

僧顺也把《三破论》的作者挖苦了一番。此外，僧祐也曾谈及“夷夏”问题：

> 若疑教在戎方，化非华夏者，则是前圣执地以定教，非设教以移俗也。昔三皇无为，五帝德化，三王礼刑，七国权势，地当诸夏，而世教九变。……夫禹出西羌，舜生东夷，孰云地贱而弃其圣？丘欲居夷，聃适西戎。道之所在，宁选于地？夫以俗圣设教，犹不系于华夏，况佛统大千，岂限化于西域哉？案《礼·王制》云：“四海之内，方三千里。”中夏

所据，亦已不旷。伊洛本夏，而鞠为戎墟；吴楚本夷，而翻成华邑。道有运流，而地无恒化矣。（《弘明集·后序》）

对于“夷夏”论者说来，僧祐所云，可谓“以子之矛，攻子之盾”了。

其实，所谓“夷夏”之辨，不过是“华夏中心”论和“华夏正统”论在如何看待佛教问题上的一种表现，它并不涉及多少哲学思想问题。所以，这种争辨，就其思想性来说，并不深刻；而且，还暴露出了坚持所谓“夷夏”论者们的思想狭隘，目光短浅。

第十三节　神灭与神不灭的论争

发生于南朝齐、梁间的关于神灭与神不灭的争论，是一场牵动了佛教神哲学的一根中枢神经的非常重要的思想争论。这一场在中国哲学史上具有相当影响的争论，到了范缜发表了他那著名的哲学论文《神灭论》，达到了高潮。《神灭论》的发表，可说是向佛教的神哲学思想发动的一场总进攻。范缜，据《梁书·儒林·范缜传》的记载：

> 范缜，字子真，南乡舞阴人也。……
>
> 缜少孤贫，事母孝谨。年未弱冠，闻沛国刘瓛聚众讲说，始往从之，卓越不群而勤学，瓛甚奇之，亲为之冠。在楯门下积年，去来、归家，恒芒屩布衣，徒行于路。瓛门多车马贵游，缜在其门，聊无耻愧。既长，博通经术，尤精《三礼》。性质直，好危言高论，不为士友所安；唯与外弟萧琛相善。琛名曰口辩[①]，每服缜简诣。

① 《梁书·萧琛传》：“萧琛，字彦瑜，兰陵人。”历仕齐、梁，官至云麾将军、侍中、特进、金紫光禄大夫。《传》称：“琛少而朗悟，有纵横才辩。”

可见范缜，自幼即超拔不群。《南史·范云传》附见《范缜》称：

> 云从父兄缜。
>
> ……
>
> 仕齐，位尚书殿中郎。……
>
> 时竟陵王子良，盛招宾客，缜亦预焉。尝侍子良，子良精信释教，而缜盛称无佛。子良问曰："君不信因果，何得富贵、贫贱？"缜答曰："人生如树花同发，随风而堕，自有拂帘幌坠于茵席之上，自有关篱墙落于粪溷之中。坠茵席者，殿下是也；落粪溷者，下官是也。贵贱虽殊途，因果竟在何处！"子良不能屈，然深怪之。退论其理，著《神灭论》。

由于时代和阶级的限制，范缜不可能看到社会贫富的阶级根源，而不能不用一种"偶然"论去答复萧子良的质问，这种答复自然是软弱无力的。但是，他的《神灭论》，却是具有高度的战斗性的。根据《南史》的记载，《神灭论》的主要内容是：

> 神即形也，形即神也，形存则神存，形谢则神灭。形者神之质，神者形之用。是则形称其质，神言其用，形之与神，不得相异。神之于质，犹利之于刃（按：刃，《南史》、《梁书》均作"刀"，今据《弘明集》改。下同）；形之于用，犹刃之于利。利之名非刃也，刃之名非利也，然而舍利无刃，舍刃无利。未闻刃没而利存，岂容形亡而神在！①

这段十分精采的论文，充分显示出了古代唯物主义者范缜的那种犀利笔锋和卓越智慧。精神之与形体，"不得相异"：形体是精神的实质，精神是形体的作用，它们之间的关系犹之乎"刃"之与"利"。既然是依"刃"而有"利"，"刃"没而"利"消，那也就

---

① 《神灭论》的完整原文，已难看到。《南史》里，只保存了这么一段；《梁书》里，文字稍全，是问答体；《弘明集》里，则把它"分解"于各篇反《神灭论》的文章之中。

必然是依“形”而有“神”，“形亡”而“神灭”。这真可说是一语中的，切中要害。范缜不仅从哲学思想上深刻地批判了佛教的那种“神不灭”的轮回思想，而且，还从佛教在当时给社会所造成的危害上进行了无情的揭露：

浮屠害政，桑门蠹俗，风惊雾起，驰荡不休。吾哀其弊，思拯其溺。（《梁书·范缜传》。下同）

作《神灭论》，乃是为了救弊、拯溺。

夫竭财以赴僧，破产以趋佛，而不恤亲戚、不怜穷匮者何？良由厚我之情深，济物之意浅。是以圭撮涉于贫友，吝情动于颜色；千钟委于富僧，欢意畅于容发。

那些不惜倾家荡产地去施僧供佛、却丝毫也不肯去周济一下贫困的亲戚朋友的人们，其主要原因，就是由于他们太自私自利、因而也就太缺乏济人危困之心的缘故。所以，如果送一把粗粮给贫困的亲友，他们就会满脸的不高兴而感到心疼。而如果把上千石的好米“布施”给已很富有的豪僧，他们反而会感到通身舒畅而眉飞色舞。这是一种什么样的心理状态，又是一种什么样的行径啊！

又惑以茫昧之言，惧以阿鼻之苦，诱以虚诞之辞，欣以兜率之乐。故舍逢掖，袭横衣，废俎豆，列瓶钵，家家弃其亲爱，人人绝其嗣续；致使兵挫于行间，吏空于官府，粟罄于惰游，货殚于泥木。所以奸宄弗胜，颂声尚拥，惟此之故。其流莫已，其病无限！

人们因为惑于佛教的那种渺茫、荒诞的虚妄宣传和地狱、天堂苦、乐的恫吓与引诱，于是便纷纷舍去儒服，披上僧装，废弃儒礼，捧持僧人们日用的“瓶体”。终于造成了家家户户骨肉分离、灭绝子嗣等等一系列的“其流莫已，其病无限”的社会恶果。佛教之为害，竟是如此之剧烈，还不应该起而大声疾呼、伸致声讨吗？在

当时那种佛教的云雾笼罩着整个社会的景况之下，范缜的《神灭论》，真可谓振聋发聩之作啊！

范缜在其《神灭论》的最后，表示了他的希望和向往：

> 若陶甄稟于自然，森罗均于独化，忽焉自有，恍尔而无，来也不御，去也不追，乘夫天理，各安其性。小人甘其垄亩，君子保其恬素。耕而食，食不可穷也；蚕而衣，衣不可尽也。下有余以奉其上，上无为以待其下，可以全生，可以匡国，可以霸君，用此道也。

如此说来，“儒林”的范缜，却又颇具有尚无为、法自然、归真返朴的老、庄思想（当然，“可以匡国，可以霸君”，则又是儒家以至法家的思想）。从历史发展的观点看来，范缜的这种思想，算不上是进步的。但这也正是古代唯物主义者们的一种共同弱点。在思想领域里，他们可以是旗帜鲜明的、战斗的唯物主义者；而一涉及到历史领域，他们多半就又陷进了唯心主义的泥坑。这是一种历史的必然限制，我们决不能以此来苛求古人。更何况，“忽焉自有，恍尔而无”的这种“自然”论思想，在反对佛教的那种宿命的“因果报应”的宗教思想方面，则仍然是有其战斗意义的。

> 此论出，朝野喧哗！子良集僧难之，而不能屈。（《南史·范云传》。下同）

《神灭论》的发表，震动了朝野。这是完全可以想象到的。有一个很不识相的“太原王琰[①]，乃著论讥缜曰：‘呜呼范子！曾不知其先祖神灵所在。’”范缜毫不客气地针锋相对地回敬他：

> 呜呼王子，知其祖先神灵所在，而不能杀身以从之！

使这个不知趣的王琰，碰了个钉子，讨了个没趣。

萧子良不能从理论上使范缜屈服，却又想用高官厚禄来收买

---

① 事迹不详。萧齐初年，曾著有《冥祥记》（十卷）一书，《法苑珠林》多引之。

范缜。

子良使王融[1]谓之曰："神灭既自非理，而卿坚执之，恐伤名教。以卿之大美（按：美，似应作"才"），何患不至中书郎，而故乖刺为此，可便毁弃之。"缜大笑曰："使范缜卖论取官，已至令仆矣，何但中书郎邪！"

也让王融碰了一个钉子。及梁武即位，遂即下敕，让僧、俗"臣下"，群起而"答""难"《神灭论》。皇帝一声令下，"臣下"奉命唯谨，于是"奉敕"而"答"、"难"范论者，共约六十多人（详见《弘明集》卷九、卷一〇，《广弘明集》卷二二）。其中，沈约一人，就先后写了《六道相续作佛义》、《因缘义》、《形神义》、《神不灭义》和《难范缜神灭义》等五篇文章。下面，且从萧琛、沈约二人的文章中，节引几段，以见众人"答"、"难"文章的一斑。

萧琛在其《难神灭论并序》里，首先说明：

内兄范子缜，著《神灭论》，以明无佛。自谓辩摧众口，日服千人，予意犹有惑焉。聊欲薄其稽疑，询其未悟。……（《弘明集》卷九。下同）

再看萧琛如下一段"难"文：

难曰：今论形、神合体，则应有不离之证。而直云"神即形，形即神，形之与神，不得相异"。此辨而无征，有乖笃喻矣。予今据梦以验形、神不得共体：当人寝时，其形是无知之物，而有见焉，此神游之所接也。神不孤立，必凭形器，犹人不露处，须有居室。……夫人或梦上腾玄虚，远适万里，若非神行，便是形往耶？形既不往，神又弗离，复焉得如此。……此即形静、神驰，断可知矣。

---

① 事迹具见《南齐书·王融传》。

“灵魂”之说，最初就是产生于原始人对于梦境的误解，而生活于中世纪的萧琛，却仍以“梦境”来“证”明形与神的相离（从而“证”明“神不灭”），其立论之贫乏，一至于此。

沈约在其《神不灭论》一文中说：

> ……生既可夭，则寿可无，夭即无矣，则生不可极，形、神之别，斯既然矣。形既可养，神宁独异；神妙、形粗，较然有辨。养形可至不朽，养神安得有穷；养神不穷，不生不灭，始末相较，岂无其人。自凡及圣，含灵义等，但事有精粗，故人有凡圣。……（《广弘明集》卷二二）

以“生”命有寿、夭，来论证“形、神之别”，简直是文不对题。因为，所争论的，是“神”灭与不灭的问题：“神灭”论者，认为“形之与神，不得相异”；因而形亡神也灭，“神不灭”论者，则持相反的观点。而生命的长、短，却并回答不了这个问题。而所谓“养形可至不朽”，更是一种无稽之谈。古往今来，哪里能有“不朽”之“形”。果真如此，那就不仅是“神不灭”，而且也是“形不灭”了。而这却又是直接违反佛教“四大无常”、“五蕴非有”的教义的了。至于说到“自凡及圣，含灵义等”云云，那不过是重复一些宗教虚构。以一种宗教虚构为论据来进行论战，那只能暴露出沈约之流理论上的贫乏而已。

沈约在其《难范缜神灭论》一文中，一则说：

> 来论云：“形即是神，神即是形。”又云：“人体是一，故神不得二。”若如雅论，此二物不得相离。则七窍百体。无处非神矣。七窍之用既异，百体所营不一，神亦随事而应，则其名亦应随事而改。神者对形之名，而形中之形，各有其用，则应神中之神，亦应各有其名矣。今举形，则有四肢百体之异，屈伸听受之别，各有其名，各有其用；言神，唯有一名，而用分百体。此深所未了也。（同上）

以“形”有多名、因而“神”也应有多名，来反对“神”不离“形”的观点，简直是一种强词夺理。而且，也暴露出沈约对于佛教知识的缺乏。因为范缜的观点，是“形者神之质，神者形之用”。既然如此，“用”自可随“质”而异，而“神”应随“形”而异名，在佛教里，也是有这种“教义”的。例如，由眼、耳、鼻、舌、身“五根”（五种感官），产生眼、耳、鼻、舌、身“五识”（五种感觉），或者叫视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉。“根”，就是“形”，“识”，就是“神”。这不就是“神”也随“形”而有不同的名称吗？再如，在真谛翻译的法相唯识系的各论以及小乘的《俱舍论》里，则还有着更多的“心、心法”。以《俱舍》为例，它讲的“心、心法”，有几十个之多；《俱舍》（卷四）还说：“如眼根、刹那能做眼识依；……”（奘译则作：“谓心、心所，皆名有所依，托所依根故。”）这也就是说：“识”，是依“根”而有的。依“根”有“识”，也就是依“形”有“神”。虽然《俱舍》讲的，同范缜《神灭论》的思想并不是一回事，但是，依“根”有“识”，同依“形”有“神”，从思想上说来，却是颇有近似之处的。而后来玄奘译出的《百法明门论》（以及《成唯识论》等），更把“心、心所法”增加到五十九个之多（八个“心王”，五十一个“心所”），而这五十九个“心、心所法”，都有它们各自的名称（《俱舍》的“心、心法”，也都有各自的名称）。所以，沈约所“难”的，其实并不是范缜，而是他自己所“信奉”的佛教本身。

再则说：

> 又，昔日之刀，今铸为剑，剑利即是刀利，而刀形非剑形；于利之用弗改，而质之形已移。与夫前生为甲，后生为丙，天、人之道或异，往识之神犹传，与夫剑之为刀、刀之为剑有何异哉？（同上）

这里，沈约是在进行诡辩。首先，剑“利”和刀“利”，虽然在字

面上同是一个字，而其实，这两种“利”，并不相同。谁也不能说：“剑利”了，也就是“刀利”了；同样地，“刀利”也决不等于“剑利”。因为，这两者，是既不能混同，也不能代替的。其次，前面本是在讲“剑利即是刀利”，而后面却又讲成了“剑之为刀、刀之为剑”。这分明是在偷换概念。至于用刀、剑之“质”变来论证“前生为甲，后生为丙”，更是不伦不类的。刀、剑，是现实的器物，而“前生甲”、“后生丙”，却完全是一种宗教虚构，怎么能用前者来论证后者呢？

三则说：

> 若谓总百体之质谓之形，总百体之用谓之神。今百体各有其分，则眼是眼形，耳是耳形；眼形非耳形，耳形非眼形。则神亦随百体而分，则眼有眼神，耳有耳神；耳神非眼神，眼神非耳神也。（同上）

如上所述，正是“眼有眼神，耳有耳神；耳神非眼神，眼神非耳神”。看来，这位知名当时的沈约，竟然连佛教所讲的“五根”、“五识”这些极其普通的道理还没有弄懂。

从上述萧、沈两人“难”《神灭论》的文字中，可以约略概见当时参与围攻范论的一斑，所以，其余更多的“答”、“难”，也就没有必要再多所征引了。

范缜的《神灭论》，之所以遭受到亲王、皇帝先后两次发动的围攻，乃是因为，这个问题，触动了佛教神学思想的要害，对于佛教说来，实在是关系重大，非比寻常。

原来，在佛教的神学思想中，有两个重要部分：一是轮回说，一是解脱论。前者是前提，后者是归宿。

在出世的解脱论中，为了给“菩萨”们的“积功累德”找到一个“承受”者，给他们的“累劫修行”找到一个“继承”者，于是就虚构出了一个“佛性”（这里，姑且不谈“佛性”论产生的阶

级根源），有了“佛性”，“菩萨”们就可以“功不唐捐”地累生累世地去修行，而最后，也就可以“成佛”了。所以，“佛性”，可以说是佛教解脱论的一根中枢神经。

同样的道理，在世间的轮回说中，为了给“因果报应”找到一个“承受”者，给“六道轮回”找到一个“继承”者，于是就虚构出了一个不随形体而消灭的识“神”（其实就是灵魂；不过，佛教一般不用“灵魂”这个词罢了）。有了这个识神，“因果报应”、“六道轮回”之说就可以“成立”了。所以，“不灭”之“神”，就是轮回说的一根中枢神经；如果抽掉这根神经，轮回说也必将要随之而瓦解了。而没有了轮回说，解脱论也就失去前提，失去基础。这样，佛教全部的神学思想，也必然要有彻底瓦解之虞了。范缜的《神灭论》一出，之所以“朝野喧哗”，连遭围攻，其原因也正在这里。因为，这是佛教神学思想生命攸关的大事。所以，上至皇帝，下至僧、俗“臣下”，势必要群起而维护之（于此也就可以看到宗教同统治阶级之间利害攸关、休戚与共的密切关系）。其实，这完全是徒劳的。当时，他们既不能从“理论”上取胜；以后，他们也必将为历史所抛弃。因为，历史是按照它自身的科学规律而发展的，在历史发展面前，宗教神学（以及统治阶级的意志）终究是无能为力的。归根结柢，宗教神学，只能为历史所左右，而决不能左右历史（即使曾经出现过像欧洲“中世纪”那样的现象，但它终究还是被历史所抛弃。

第十七章　僧祐与慧皎

叙述南朝佛教，不能不略为叙及僧祐与慧皎。

第一节　僧祐及其著作

僧祐（445—518），为佛教史上一代名僧。据梁《僧传》卷一一《明律篇·僧祐传》记载：

> 释僧祐，本姓俞氏，其先彭城下邳人，父世居于建业。祐年数岁，入建初寺……师事僧范道人。年十四，……至定林，投法达法师。达亦戒德精严，为法门梁栋，祐师奉竭诚。及年满具戒，执操坚明。初受业于沙门法颖①，颖既一时名匠，为律学所宗。祐乃竭思钻求，无懈昏晓，遂大精律部，有迈先哲。

这些记载说明：僧祐出家后，先学律部，并对律部有很深的研究。因此，佛教史上一般称他为“僧祐律师”（所以慧皎也把他列入《明律篇》内）。

> 齐竟陵文宣三每请讲律，听众常七八百人。永明中，敕入吴，试简五众②，并宣讲《十诵》，更申受戒之法。

---

① 据梁《僧传》卷一一《明律篇·法颖传》的记载，法颖曾于萧齐之世，做过僧官（“僧正”），“资给事事，有倍常科”。

② 指“出家五众”：比丘（男僧）、尼丘尼（尼僧）、尸叉摩那尼（学戒女）、沙弥（小和尚）、沙弥尼（小尼僧）。所谓“试简”，即考试、料简，亦即考核、甄别，看他（她）们是否“合格”。

僧祐既已成为知名“律师”，便为皇家所赏重。不仅“笃信”佛教的亲王萧子良常常请他宣讲律学，而且，朝廷也让他“入吴”去“试简五众”（也就是要他去考试、料简出家“五众”是否合格）。于此可见刘宋王室对他的信赖之深重。

凡获信施，悉以治定林、建初，及修缮诸寺，并建无遮大集、舍身斋等，及造立经藏，搜校卷轴。使夫寺庙广开，法言无坠，咸其力也。

这些记载又说明：僧祐是一位非常热心于佛事的人。

祐为性巧思，能目准心计，及匠人依标，尺寸无爽。故光宅、摄山大像，剡县石佛等，并请祐经始，准画仪则。

于此可知，僧祐还是一位很懂得工艺技术的人。

今上深相礼遇。凡僧事硕疑，皆敕就审决。年衰脚疾，敕听乘舆入内殿，为六宫受（按：受，应作“授”）戒。其见重如此。

于齐，深受皇室依重。入梁，又为梁武“深相礼遇”，不仅经常参与对于疑难“僧事”的“审决”，而且还被迎请“乘舆入内殿”，为“六宫”传授戒律。则僧祐，既已享有“僧正”之权，又且受到“家僧”之“荣”。梁武对于僧祐，“见重如此”！

开善智藏，法音慧令，皆崇其德，素请事师礼。

连“三大家”之一的智藏（慧令的事迹不详）等人，都素以“师礼”奉事僧祐，足见僧祐当时在佛教界的声望之高。

梁临川王宏①，南平王伟②，仪同、陈郡袁昂③，永康定

---

① 临川王萧宏，字宣达，梁武的异母弟。事迹具见《梁书·临川靖惠王宏传》。

② 南平王萧伟，字文达，宏的同母弟。事迹具见《梁书·南平元襄王伟传》。

③ 袁昂，字千里，“陈郡阳夏人”。历仕齐、梁两朝。于梁，官至左仆射、尚书令——开府仪同三司、中书监、抚军大将军、司空、侍中、特进、左光禄大夫。事迹具见《梁书·袁昂传》。

公主①，贵嫔丁氏②，并崇其戒范，尽师资之敬。

皇帝“深相礼遇”，王公、嫔主，则均“尽师资之敬”。当时的僧祐“律师”，可谓“荣耀”之甚。

凡白黑门徒，一万一千余人。

于此可见僧祐的门庭之盛。僧祐“以天监十七年五月二十六日，卒于建初寺”，年“七十有四”。

在僧祐的著作中，除《释迦谱》（五卷）等书③之外，在佛教史上具有重大影响的，是《出三藏记集》（十五卷）和《弘明集》（十四卷）这两部书。

《出三藏记集》，被后人简称为《祐录》，是中国佛教史上现存的一部最古的综合性《经录》④。僧祐在其《出三藏记集序》里说：

> ……然道由人弘，法待缘显。有道无人，虽文存而莫悟；有法无缘，虽并世而无闻。闻法资乎时来，悟道藉于机至；机至然后理惑，时来然后化通矣。……至汉末安高宣译转明，魏初康会注述渐畅，道由人弘，于兹验矣。自晋氏中兴，三藏弥广，外域胜宾，稠叠以总。至中原慧士，炜晔而秀生：提、什举其宏纲，安、远振其奥领；渭滨务逍遥之集，庐岳结般

① 事迹不祥。

② 梁武贵嫔，昭明太子萧统的生母。事迹具见《梁书·丁贵嫔传》。

③ 《祐录》卷一二《释僧祐法集总目录序》里，列举僧祐著作共有八种，即：“《释迦谱》五卷，《世界记》五卷，《出三藏记集》十卷（按：现行本为十五卷），《萨婆多部相承传》五卷，《法苑集》十卷，《弘明集》十卷（按：现行本为十四卷），《十诵义记》十卷，《法集杂记传铭》十卷。”僧祐并对他撰写这八部书，作了概要的说明：“事以类合，义以例分：显明觉应，故序释迦之《谱》；区辩六趋，故述世界之《记》；订正译经，故编三藏之《录》；尊崇律本，故铨师资之《传》；弥纶福源，故撰《法苑》之篇；护持正化，故集《弘明》之论；……标括章条，为《律记》十卷；并杂碑记，撰为一帙。总其所集，凡有八部。”

④ 唐智昇在其《开元录》卷一〇《叙列古今诸家目录》里，列举僧祐以前的历代《经录》，共有二十多家，但这些《经录》，早在隋、唐之际，即已只“检传记有之，未见其本”了。说明这些更为早出的《经录》，均早已佚失。现存最古的《经录》，则止有《祐录》。

若之台。像法得人，于斯为盛。

僧祐在这里概述了自汉末以至东晋的佛教传弘史。

原夫经出西域，运流东方，提挈万里，翻转胡汉。国音各殊，故文有同异；前后重来，故题有新旧。而后之学者，鲜克研核。遂乃书写继踵，而不知经出之岁；诵说比肩，而莫测传法之人。授之受道（按：此句似应作授、受之道"），亦已阙矣。……昔安法师以鸿才渊鉴，爰撰《经录》，订正闻见，炳然区分。自兹以来，妙典间出，皆是大乘宝海，时竞讲习。而年代、人名，莫有铨贯，岁月逾迈，本源将没，后生疑惑，奚所取明。祐以庸浅，豫凭法门，翘仰玄风，誓弘大化；每至昏晓讽持，秋夏讲说，未尝不心驰菴园，影跃灵鹫。于是牵课羸志，沿波讨源，缀其所闻，名曰《出三藏记集》。

这就是僧祐之所以撰写《出三藏记集》的缘由。至于《祐录》内容的组织结构，大致分为四个部分：

一撰《缘记》，二铨《名录》，三总《经序》，四述《列传》。《缘记》撰，则原始之本克昭；《名录》铨，则年代之目不坠；《经序》总，则胜集之时足征；《列传》述，则伊人之风可见。

对此，汤《史》还作了说明："其编制分四部：第一撰缘记，略记出经之历史。第二铨名录，记译籍名目、人世及异译、失译、疑伪等。考订颇多取材《安录》，而增补之。第三录经序，以见译籍之时代，及其缘起。第四述列传，以见译者之风格。此后二部分，贻后人以无数研究资料，极为可贵。"（下册，页591。另，吕錫先生的《佛典泛论》，对此亦曾言及之。）

在十五卷的《祐录》中：第一卷，是"撰《缘记》"，共有五篇，即："《集三藏缘记》第一，《〈十诵律〉五百罗汉出三藏记》第二，《〈菩萨处胎经〉出八藏记》第三，《胡汉译经文字音

义同异记》第四，《前后出经异记》第五。”

第二至第五卷，是“诠《名录》”：总共著录自汉末至梁初译出的经、律、论共约二千多部，四千多卷。另外，还有疑、伪经目约四十多部，五十多卷。陈垣同志认为：“此方式等于外学之艺文志。”（《中国佛教史籍概论》，中华书局1962年版，页2。以下，简称《概论》）

第六至第十二卷，是“总《经序》”：总共收载自《四十二章经序》以至《法集杂记铭目录序》一百二十篇①；其作者，则包括康僧会、道安、支敏度、竺佛念、支恭明、僧叡、支道林、慧观、僧肇、慧远等名家。陈老认为：“本书之特色，全在第三方式之经序，为其他经目所未有，可以考知各译经之经过及内容，与后来书录解题、书目提要等用处无异。其后记多记明译经地点及年月日，尤可宝贵。朱彝尊撰《经义考》，每经录其前序及后跋，即取法于此。《四库提要》释家类谓其取法《开元释教录》者，非也。”（同上书，页3）陈老还说：“至其中之经序及后记，皆为六朝人著作。严可均辑《全南北朝文》，将此书七卷全数采取，散入南北朝文中，可谓探骊而得其珠者矣。”（同上书，页4）评价可谓甚高。

第十三至第十五卷是“述《列传》”：共为由后汉末至宋、齐间的安世高、支谶、支谦、竺法护、鸠摩罗什、昙无谶、佛驮跋陀罗、道安、慧远、法显等三十二人立《传》三十二篇（其中，前两卷二十二人，除朱士行外，均为外籍译师；末一卷十人，则为知名的华籍义学、译人）。关于这末后三卷三十二人的僧传，陈老

① 其实，正式的经、律、论序，到第十一卷为止，其第十二卷，则为《杂录》，共有十篇。陈老对这后一卷的内容，颇为称道：“后一卷则为此土纂集诸书，如祐自纂《弘明集》等。载序之外，复载各卷篇目。幸而《弘明集》今存，不幸而其书不存，吾人亦可据此篇目，略知其书之内容为何。此目录学家亟当效法也。明智旭撰《阅藏知律》即仿此。”（《概论》，页3）

认为："其史料虽为慧皎《高僧传》所采集，然此尚为今所存最古之僧传，可以考后来僧传之因革及异同也。"（同上书，页3）僧祐说他撰写这部《经录》时：

> 并钻析内经，研镜外籍，参以前识，验以旧闻。若人、代有据，则表为司南；声传未详，则文归盖阙。秉牍凝翰，志存信史；三复九思，事取实录。庶行潦无杂于醇乳，燕石不乱于楚玉。但井识、管窥，多惭博练，如有未备，请寄明哲。

既很自许，又颇谦虚。隋代《众经目录》的作者法经，曾经说过：

> ……法假人弘，贤明日广。于是道安法师创条诸经目录，铨品译材，的明时代，求遗索缺，备成录体。自尔达今，二百年间，制《经录》者，十有数家①，或以数求，或用名取，或凭时代，或寄译人，各寄一隅，务存所见。独有扬州律师僧祐，撰《三藏记录》，颇近可观；然犹小、大雷同，《三藏》杂糅；抄集参正，《传记》乱经；考始括终，莫能该备。（《众经目录》卷七，卷首上皇帝表）

法经对于《祐录》，一方面认为"颇近可观"，同时却又颇有微词："杂糅"大、小《三藏》，不加区别；《经录》之内，插进《传记》，颇有以《传》"乱《经》"之嫌；考括始终，也不够"该备"。

《开元录》作者智昇，一方面，认为"《祐录》所撰，条例可观"；同时却又说："若细寻求，不无乖失。"并且列举了《祐录》的"四误"：

> 只如第一卷《前后出经异记》中："旧经'怛萨阿竭阿罗诃三耶三佛'，新经'阿耨多罗三藐三菩提'者，一误。若新旧相对，应云：旧经'怛萨阿竭阿罗诃三耶三佛'，新经'多

① 到了唐智昇撰写《开元释教录》时，《古录》已达"三十一家"之多了（《见开元录》卷一〇）《叙列古今诸家目录》）。

陀阿伽度阿罗诃三藐三佛陀'；旧经'阿耨多罗三耶三菩'，新经'阿耨多罗三藐三菩提'。二义全殊①，不可交互。又如昙摩罗刹与竺法护，乃是一人：'昙摩'云'法'，'罗刹'言'护'。乃分为二人，二误。《异出经论录》（按：《祐录》〔卷二〕原文无"论"字）中，但名目相似，即云重译，而不细料简，大、小混杂，三误。《僧伽罗刹集序》云'众护撰'者，'僧伽'云'众'，'罗刹'言'护'。众护，乃是集经之人，序是翻译者作，题云众护，四误。（按：这第四"误"，其实乃智昇之误，并非僧祐之误。因为，《祐录》卷一〇，在卷首总目中，是这样写的："《僧伽罗刹经序》第六，未详作者"；而在后面录出序文时的标题，则是这样写的："《僧伽罗刹经序》第六秦言众护，未详作者。"《序》文中说得也很明白："僧伽罗刹者，须赖国人也；佛去世后七百年，生此国。出家学道，游教诸邦。……高明绝世，多所述作，此土《修行经》、《大道地经》，其所集也。……"于此可知，僧祐已明确说明：众护"乃是集经之人"。至于《序》文，则僧祐明白署为"未详作者"，怎么能说僧祐误把众护当成了《序》文的"作者"！）此诸众作，乖谬全甚！（《开元录》卷一〇）

尽管智昇指责《祐录》的这些错"误"，"乖谬全甚"，但同时智昇却也不能不承认：这些错"误"，只不过是"璠玙之一玷"，亦即"瑕不掩瑜"之意。在长达十五卷的一部内容丰富的《经录》中，

---

① "怛萨阿竭阿罗诃三耶三佛"——"多陀阿伽度阿罗诃三藐三佛陀"，乃佛陀"十号"中的"三号"，即："如来"（"怛萨阿竭"——"多陀阿伽度"）、"应供"（"阿罗诃"）、"正徧知"（"三耶三佛"——"三藐三佛陀"或"三藐三菩提"）。

"阿耨多罗三耶三菩"——"阿耨多罗三藐三菩提"，旧译义为："无上（"阿耨多罗"）正亭知（"三耶三菩"）；新译义为："无上（"阿耨多罗"）正等（"三藐"）正觉（"三菩提"）。——前者讲的是佛的称号，后者讲的是佛的果位。确是"二义全殊，不可交互"的。

仅仅挑出了这么“三误”(智昇说是“四误”，其实只是“三误”)，这却反而表明了：《祐录》一书，确是“较为完善”(汤《史》下册，页591)的。

《弘明集》，可说是一部佛教历史文献汇编。始于《牟子理惑论》，终于释宝林的《破魔露布文》，总共收入各种有关佛教的论文、书札等百余篇；另有僧祐本人的《弘明集》前、后序文各一篇。《四库提要·释家类》曾谓：“梁以前名流著作，今无专集行世者，颇赖以存。”(转引自《概论》，页47)给予《弘明集》以很高的评价。僧祐在其《弘明集序》里说：

> 祐以末学，志深弘护，静言浮俗，愤慨于心。遂以铲疾微间，山栖余暇，撰古今之明篇，总道俗之雅论，其有刻意剪邪，建言卫法，制无大小，莫不毕采。又，前代胜士，书记文述，有益三宝，亦皆编录。类聚区分，列为一十四卷。夫道以人弘，教以文明，弘道、明教，故谓之《弘明集》。……

在《弘明集后序》(按：这篇《后序》，也称《弘明论》)里，僧祐又说：

> 余所集《弘明》，为法御侮，通人雅论，胜士妙说，摧邪破惑之衡，弘道护法之堑，亦已备矣。(《弘明集》卷一四)

可以看出，僧祐对于《弘明集》一书，也是颇为自许的。陈老认为：“本书目为总集体，颇类《昭明文选》，故《旧唐志》入总集类。然以六朝佛教之盛，全部《文选》，关涉佛教者仅王简栖头陀寺一碑。此编所录，则概皆阐扬佛教之文，中以书启论述为多，铿然可诵。作者百人，又僧十九人，单第十三卷作者已有六十三人(按：应为六十四人)，为严可均《全梁文》增益人数不少。”(《概论》，页48)于此可知《弘明集》作为文献史料书的重要意义。

僧祐曾说：

宋、齐之隆，实弘斯法，大梁受命，导冠百王，神教傍通，慧化冥被。自幼届老，备观三代，常愿一乘宝训，与天地而弥新；四部盛业，随日月而长照。（《祐录》卷一二《法苑杂缘原始集目录序》）

“备观”宋、齐、梁“三代”的僧祐，“常愿”佛法“弥新”，慧日“长照”。为法之心，可谓甚殷。

作为“律师”的僧祐，对于律学，是颇为重视的。他一则说：

大圣迁辉，岁纪绵邈，法、僧不坠，其唯律乎？……祐幼龄凭法，年逾知命，仰前觉之弘慈，奉先师之遗德，猥以俚浅，承业《十诵》，讽诵讲说，三纪于兹。每披圣文以凝感，望遐路以翘心。……（《祐录》卷一二《萨婆多部记目录序》）

再则说：

夫戒律者，……始祛十恶，终圆万善。在昔觉世，因事制戒，心、迹俱防，轻、重备设。……大律师颖（和）上，积道河西，振德江东，……行以尸罗为基，学以《十诵》为本，……教流于京寓之中，声高于宋、齐之世。……僧祐藉法承缘，少预畀仰，扈锡侍筵，二十余载。虽深言远旨，未敢庶几，而章条科目，窃所早习。（同上书《十诵义记目录序》）

三则说：

且少受律学，刻意毗尼，旦夕讽持，四十许载；春秋讲说，七十余遍。（同上书《释僧祐法集总目录序》）

僧祐致力于律学，“二十余载”，“三纪于兹”，自己“讽持”，“四十许载”；为人“讲说”，“七十余遍”。可见他对于律学的用功，是何等的殷勤。

至于僧祐的思想（可以说：僧祐是一位文献、史料学家，而不是一位思想家），则可从僧祐本人如下的一段自述中略知梗概：

僧祐，漂随前因，报生阎浮，幼龄染服，早备僧数，而慧解弗融，禅味无纪，刹那之息徒积，锱毫之勤未基。……窃此坚誓，志是大乘，顶受《方等》，游心《四含》；加以山房寂远，泉松清密，以讲席间时，僧事余日，广讯众典，披览为业。或专日遗食，或通夜继烛，短力共尺波争驰，浅识与寸阴竞晷，虽复管窥迷天，蠡测惑海，然游目积心，颇有微悟。（同上书《释僧祐法集总目录序》）

“顶受《方等》，游心《四含》”。这说明僧祐是大、小乘兼重并学的。而其发愤忘食、夜以继日地所从事的，则又是“广讯众典，披览为业”。这又说明僧祐重在诵读，而不在义解。

下面的这些言论，也反映了僧祐的一些思想概貌：

夫三界定位，六道区分，粗妙异容，苦乐殊迹，观其源始，不离色、心；检其会归，莫非生灭。生灭轮回，是曰无常；色、心影幻，斯谓苦本。故《涅槃》喻之于大河，《法华》方之于火宅。圣人超悟，息驾反源，拔出三有，然后为道也。（同上书《世界记目录序》）

在这短短的一段文字中，就包含了不同的思想内容，“观其源始，不离色、心”，颇有一点心、物二元论的味道；“色、心影幻，斯谓苦本”，则又有点《三论》系“性空缘起”论的意思；而《涅槃》、《法华》云云，则又必然会有这两种佛经所表达的“佛性”论等思想。

夫二谛差别，道、俗斯分。（《弘明集》卷一四《弘明集后序》，或《弘明论》）

依真、俗“二谛”，以区分出世之“道”与世间之“俗”，这是“二谛”论思想。

夫灵源启润，则万流脉散；玄根毓萌，则千条云积。何者？本大而末盛，基远而绪长也。（《祐录》卷一二《杂录序》）

“灵源启润”，“万流脉散”；“玄根毓萌”，“千条云积”，则又很有一些“真如缘起”论的味道。

夫觉海无涯，慧境圆照。……（同上书《弘明集目录序》）

这也是“真如缘起”论——真心一元论的一种思想反映。

总之，在佛教的思想方面，“律师”僧祐，并不是纯一，而是相当繁杂的。这种情况，也可说是有其时代特征的。原来，南朝“义学”，即使是一些名家，具有“纯一”的思想体系的也并不多，一般说来，他们的思想，都比较“杂”。“义学”尚且如此，更何况乎以律学见称的僧祐。

第二节　慧皎和他的《高僧传》

慧皎，是一位知名的《僧传》著作家。道宣的《续僧传》，把《慧皎传》列入（卷六）《义解篇》（二）里，说：

释慧皎，未详氏族，会稽上虞人。学通内外，博训经律，住嘉祥寺。春、夏弘法，秋、冬著述。撰《涅槃义疏》十卷及《梵网经疏》行世。

“春、夏弘法，秋、冬著述”。也就是上半年为人讲说，下半年专心“著述”。一年四季，慧皎都在“为法”勤劳。

又以唱公所撰《名僧》，颇多浮沉，因遂开例成广，著《高僧传》一十四卷。

慧皎因不满于宝唱的《名僧传》，遂另开体例，“著《高僧传》”。其实，慧皎不仅不满于宝唱的《名僧传》，而且对在他以前的各种《僧传》以及类似著作，都有所不满。慧皎在其《高僧传序》里说：

……自尔，西域名僧，往往而至，或传度经法，或教授禅道，或以异迹化人，或以神力救物。自汉之梁，纪历弥远，世涉六代，年将五百。此土桑门，含章秀起（按：起，有本

作“发”），群英间出，迭有其人。众家记录，叙载各异。（梁《僧传》卷一四。下同）

接着，慧皎具体列举了自法济的《高逸传》以至陆明霞的《沙门传》共十七家，并一一指出了它们的缺陷和不足：这十七家著作，或者是“互有繁简，出没成异，考之行事，未见其归”；或者只是“附见，亟多疏阙”；或者是“混滥难求，更为芜昧”；或者是“意似该综，而文体不足”；或者是“各竞一方，不通今古，务存一善，不及余行”；最后，连僧祐的《三藏记》，也“止有三十余僧，所无甚众”。

逮乎即时，亦有继作者。然或褒赞之下，过相揄扬；或叙事之中，空列（按：列，有本作“引”）辞费，求之实理，无的可称；或复嫌以繁广，删减其事，而抗迹之奇（按：奇，有本作“畸”），多所遗削。谓出家之士，处国宾王，不应励然自远，高蹈独绝。寻辞荣弃爱，本以异俗为贤。若此而不论，竟何所纪。

十七家之后的继作，依然有上述各种不足之处。于是：

（慧皎乃）尝以暇日，遇（按：遇，疑为“遍”字之误）览群作。辄搜捡杂录数十余家，及晋、宋、齐、梁春秋书史，秦、赵、燕、凉荒朝伪历，地理杂篇，孤立片记，并博咨故老，广访先达，校其有无，取其同异。

为了矫正以前各家《僧传》（以及近乎《僧传》的著作）之失而另撰新的《僧传》，慧皎进行了大量的准备工作，博览“群作”，广为搜求，然后方才正式写作。

始于汉明帝永平十年（67），终至梁天监十八年（519），凡四百五十三载，二百五十七人，又旁出、附见者二百余人。

慧皎的《僧传》，概括时间四百多年，为之立《传》（包括《正传》和《附见》）者四百多人。慧皎还为其《僧传》创立“十科”：

开其德业，大为十例：一曰《译经》，二曰《义解》，三

曰《神异》，四曰《习禅》，五曰《明律》，六曰《遗身》，七曰《诵经》，八曰《兴福》，九曰《经师》，十曰《唱导》。

第一、二、三卷，为《译经》，共三十五人（只就《正传》而言。下同）；第四、五、六、七、八卷，为《义解》，共一百零一人；第九、十卷，为《神异》，共二十人，第十一卷，为《习禅》、《明律》：《习禅》二十一人，《明律》十三人；第十二卷，为《亡身》、《诵经》：《亡身》十一人，《诵经》二十一人；第十三卷，为《兴福》、《经师》、《唱导》：《兴福》十四人，《经师》十一人，《唱导》十人。合计二百五十七人。其第十四卷，为《序》和总目录。所以，梁《僧传》，实为十三卷。

至于“十科”的顺序之所以如此安排，慧皎在其《序》文里也有说明：

> 然法流东土，盖由传译之勋。或逾越沙险，或泛漾洪波，皆忘形殉道，委命弘法。震旦开明，一焉是赖。兹德可崇，故列之篇首。

佛教传入“东土”，实赖翻译，所以《译经》，理应“列之篇首”。

> 至若慧解开神，则道兼万亿，通感适化，则强暴以绥；靖念安禅，则功德森茂；弘赞毗尼，则禁行清洁；忘形遗体，则矜吝革心；歌诵法言，则幽显含庆；树兴福善，则遗像可传。凡此八科（按：即《译经》、《义解》、《神异》、《习禅》、《明律》、《遗身》、《诵经》、《兴福》），并以轨迹不同，化洽殊异，而皆德效四依[1]，功在三业。故为群经之所称美，众圣之所褒述。

---

① 这里所谓的“四依”，系指佛教的四类“圣者”。因为他们为人、天所依止，故称为“四依”。具体所指，其说非一。且举其一说为例：“初地”菩萨为“初依”，二至七“地”为“二依”，八、九“地”为“三依”，第“十地”为“四依”。这样，所谓“四依”，乃指大乘的“十地”菩萨。

所以，《译经》之后，相应地列出了《义解》以至《兴福》各篇。

其转读、宣唱（按：这当是指《经师》和《唱导》二科），虽源出非远，然而应机悟俗，实有偏功。故齐、宋杂记，咸条列秀者。今之所取，必其制用超绝，及有一分通感，乃编之《传》末。如或异者，非所存焉。

所以把《经师》、《唱导》二科，“编之《传》末”。

凡十科所叙，皆散在众记。今止删聚一处，故述而无作。俾夫披览于一本之内，可兼诸要。其有繁辞虚赞，或德不及称者，一皆省略。故述六代贤异，止为十三卷，并序、录合十四轴，号曰《高僧传》。

“十科”高僧的事迹，皆散见于“众记”之中，现在把这些史料“删聚一处”，分“科”成篇。所以，《僧传》之作，其实是“述而不作”。所以题名为《高僧传》者，乃是因为：

自前代所撰，多曰《名僧》。然“名”者，本实之宾也。若实行潜光，则“高”而不“名”；寡德适时，则“名”而不“高”。“名”而不“高”，本非所纪；“高”而不“名”，则备今录。故省“名”音，代以“高”字。

“前代所撰”者，多题名为《名僧传》。但有“名”者未必“德高”（例如“寡德”而却能迎合时势者流），而“德高”者却又未必有名（例如韬光潜辉而隐居实修者）。那些徒有虚名者，根本就不值得为他们立《传》；本书则是专门为那些“德高”而“名”却又不显者立《传》的。所以，不叫《名僧传》，而称《高僧传》。

慧皎的《高僧传》，还有一个特点，就是在每“科”之末，都还有一篇总论以概述本“科”的重要意义。对此，慧皎在其后《序》里也有说明：

及夫讨核源流，商榷取舍，皆列诸赞论，备之后文。而论所著辞，微异恒体，始标大意，类犹前序，末辩时人，事同后议。若

间施前后，如谓烦杂。故总布一科之末，通称为《论》。

且举几例如下：

其一，《义解》篇末：

论曰：……四辩[1]庄严，为人广说；示、教、利、喜，其在法师乎？故士行（按：朱士行，为《义解》篇的第一人）寻经于于阗，誓志而灭火[2]，终令《般若》（经典）盛于东川，忘相（教义）传乎季末。爰次竺（法）潜、支遁、于（法）兰、（于）法开等，并气韵高华，风道清裕，传化之美，功亦亚矣。中有释道安者，资学于圣师竺佛图澄，安又授业于弟子慧远。惟此三叶，世不乏贤，并戒节严明，智宝炳盛。使夫慧日余晖，重光千载之下；香土遗芬，再馥阎浮之地。涌泉犹注，实赖伊人。……虽复人世迭隆，而皆道术悬会。故使像运余兴，岁将五百，功效之美，良足羡焉。（梁《僧传》卷八末）

《论》文表明了“义学”者流之于佛教的传弘，是何等的重要。

其二，《习禅》篇末：

论曰：禅也者，妙万物而为言，故能无法不缘，无境不察。然后缘法、察境，唯寂乃明。其犹渊池息浪，则彻见鱼、石；心水既澄，则凝照无隐。……故知禅之为用大矣哉！自遗教东移，禅道亦授。先是世高、法护译出《禅经》，僧光、昙猷（按：帛僧光、竺昙猷，为《习禅》篇二十一人中的第二、三名）等，并依教修心，终成胜业。故能内逾喜乐，外

---

① “四辩”，亦称“四无碍辩”。即：一、“法无碍辩”，二、“义无碍辩”，三、“词无碍辩”，四、“说无碍辩”。

② 梁《僧传·朱士行传》记载：士行为求《道行般若》全本，遂“西渡流沙。既至于阗，果得梵书正本九十章”。士行正要派遣弟子将此梵本送回洛阳，乃遭到当地“小乘学众”的阻难。时于阗“王即不听赍经。士行深怀痛心，乃求烧经为证，王即许焉。于是积薪殿前，以火焚之。士行临火誓曰：‘若大法应流汉地，经当不然；如其无护，命也如何。’言已，投经火中，火即为灭，不损一字，皮牒如本。大众骇服，咸称其神感。遂得送至陈留仓垣水南寺”。所谓“灭火”，即指这一神话故事。

折妖祥。……（梁《僧传》卷一一中）

《论》文又说明了“禅定”同佛教的重要关系及其在佛教中的重要作用；从而也就说明了“禅僧”在佛教中的重要地位和影响。

其三，《明律》篇末：

论曰：礼者出乎忠信之薄，律亦起自防非。……夫慧资于定，定资于戒，故戒、定、慧，品义次第。当知入道即以戒律为本，居俗则以礼义为先。……（梁《僧传》卷一一末）

“忠信”薄而制“礼”，为“防非”而定“律”；“入道即以戒律为本，居俗则以礼义为先。”则佛教之“律”，犹儒家之“礼”。于此可知佛教戒律的阶级属性和社会作用。慧皎的这一论断，是颇有其重要意义的。

《义解》、《习禅》、《明律》三篇的总论如此，其它各篇的总论当可类知。

陈老认为：“此书之作，实为一部汉、魏、六朝之高隐传，不徒详于僧家事迹而已。”“后之作者，都不能越其轨范。”（《概论》，页24）同时，陈老也指出了这部《僧传》的不足之处：“惜为时地所限，详于江左诸僧，所谓‘伪魏僧’仅得四人，此固有待于统一后之续作也。”（同上）

总之，慧皎所撰《僧传》，为以后《僧传》确立了体例；以后各家的《僧传》，在体例上都是遵遁慧皎的先例①。于此可以想见，慧皎所撰写的这部《僧传》，在佛教史上的重要地位和影响；而慧皎其人，亦正以这部《僧传》之故而知名于世。

---

① 例如唐道宣的《续僧传》和宋赞宁的《宋高僧传》，也都是分立“十科”，只不过略有小异而已。例如：《续僧传》改“神异”为“感通”，又增“护法”一科；“经师”、“唱导”，则合为“杂科”。所以，《续僧传》的“十科”是：一、译经，二、义解，三、习禅，四、明律，五、护法，六、感通，七、遗身，八、读诵，九、兴福，十、杂科。《宋高僧传》的“十科”，则全同《续僧传》。

第十八章　北朝诸帝与佛教

第一节　北魏诸帝与佛教

北魏诸帝中，除太武帝拓跋焘（下详）之外，其余诸帝，多皆信佛。《魏书·释老志》称："魏先建国于玄朔，风俗淳一，无为以自守，与西域殊绝，莫能往来，故浮图之教，未之得闻，或闻而未信也。"这是说，魏之先世，僻居朔漠，还不曾同佛教发生什么关系。道武（帝拓跋珪）之后，便渐"备究南夏佛法之事"。《释老志》称：

> 太祖平中山，经略燕、赵，所经郡国佛寺，见诸沙门、道士，皆致精敬，禁军旅无有所犯。帝好黄老，颇览佛经。但天下初定，戎车屡动，庶事草创，未建图宇、招延僧众也。

这就是说，北魏的开国皇帝道武帝（386—409）拓跋珪，虽已"颇览佛经"，且对沙门也深致"精敬"，但由于"天下初定"，百废待举，还来不及大"建图宇"，广"延僧众"。不过，即使在那军事倥偬之际，他仍要致礼于僧人：

> 先是，有沙门僧朗，与其徒隐于泰山之琨瑞谷。帝遣使致书，以缯、素、旃罽、银钵为礼。今犹号曰"朗公谷"焉。（《魏书·释老志》。以下引文，均不再注明出处）

道武给僧朗的书信称：

> 皇帝敬问太山朗和上：承沙圣灵，要须经略，已命元戎。

上人德同海岳，神算遐长，冀助威谋，克宁荒服。今遣使者送素二十端，白毡五十领，银钵二枚。到，愿纳受。（《广弘明集》卷二八《北代魏天子拓跋珪与朗法师书》）

原来，道武之所以礼敬僧朗，乃是要僧朗助他以“威谋”，以使他能够取得军事胜利①。

皇始中，赵郡有沙门法果，诚行精至，开演法籍。太祖闻其名，诏以礼征赴京师；后以为道人统，绾摄僧徒。每与帝言，多所惬允，供施甚厚。……法果每言：太祖明睿好道，即是当今如来，沙门宜应尽礼。遂常致拜！谓人曰：“能鸿道者人主也。我非拜天子，乃是礼佛耳！”

慧远所竭力维护的“沙门不敬王者”的原则，竟让这个被称为“诚行精至”的法果“沙门”所彻底破坏！为了给自己带头“致拜”皇帝的行径作辩护，法果还编造出了一套“理论”：封建皇帝，就是“当今如来”；他不是“拜天子”，而是“礼佛”耳。法果的这一“理论”，倒也不只是对于封建皇帝的阿谀逢迎，却也说明了一条“真理”：“当今皇帝”，就是“当今如来”。就其阶级实质上说来，皇帝，是身穿龙袍的“如来”；而“如来”，其实也就是身披袈裟的皇帝。皇帝与“如来”，是一而二、二而一的。就这一点说来，法果的行为虽然可鄙，而他的话却还“老实”。

---

① 除北魏道武帝之外，“南晋（司马昌明）、前秦（苻坚）、前燕（慕容垂）、南燕（慕容德）、后秦（姚兴）诸帝”，都同这个“太山僧朗”有过书信来往和厚礼馈赠——司马昌明：“送五色珠像一躯，明光锦五十匹，象牙箄五领，金钵五枚。”苻坚：“送紫金数斤，绢绫三十匹，奴子三人，可备洒扫。”不仅赠送财物，而且赠送奴隶。慕容垂：“送官绢百匹，袈裟三领，绵五十斤。”慕容德：“送绢百匹；并假东齐王，奉高山、莅二县封给。”除“送绢百匹”外，竟还“假”以“王”号，且以“二县封给”。姚兴：“送金浮图三级，经一部，宝台一区，”对于这些馈赠和来书，僧朗都有回书，并称“顿首顿首”。在复慕容德书中称：“僧朗顿首！陛下龙飞，统御百国，……荡平之期，何忧不一！……贫道习定，昧静深山，岂临此位？且领民户，兴造灵刹，所崇像福，冥极有归。僧郎顿首顿首！”“假”封“王”位，殊不敢“临”；“二县”“民户”，“且”可“领”之（详见《广弘明集》卷二八）。

天兴元年（398），道武下诏，说：

夫佛法之兴，其来远矣。济益之功，冥及存、没，神踪遗轨，信可依凭。其敕有司，于京城建饰容范，修整宫舍，令信向之徒，有所居止。

（是年，还）始作五级佛图，耆阇崛山及须弥山殿，加以缋饰。别构讲堂、禅堂及沙门座，莫不严具焉。

建国之初，在忙于军事、庶政，还无暇更多地顾及于佛事，经过了十几年的经营，天下粗定，已经可以致力于佛事了。于是，不仅要“于京城建饰容范，修整宫舍”，而且还要建“佛图”（佛塔）、“构讲堂”，以使“信向之徒”和出家沙门，均得“有所居止”。道武帝之与佛教，可谓悉心维护了。

太宗践位，遵太祖之业，亦好黄、老，又崇佛法，京邑四方，建立图像，仍令沙门敷导民俗。

父作之，子继之。明元帝（409—423）拓跋嗣，继承乃父之志：既“好黄、老”，又“崇佛法”。他不仅于“京邑四方，建立图像”，还要让“沙门”去帮他“敷导民俗”。这又从事实上表明了：佛教，确是有助于“王化”的。

（明元对于法果）弥加崇敬。永兴中，前后授以辅国、宜城子、忠信侯、安成公之号，皆固辞。帝常亲幸其居，以门小狭，不容舆辇，更广大之。

在中国佛教史上，和尚而被封为公、侯，法果可说是第一人。

（法果）年八十余，泰常中卒。未殡，帝三临其丧。追赠老寿将军、赵胡灵公。……法果四十，始为沙门。有子曰猛，诏令袭果所加爵。

和尚而被封为“将军”，已属罕见，僧子袭爵，尤为稀有！

文成帝（452—465）拓跋浚，也很“好佛”。

兴光元年秋，敕有司于五级大寺（按：因寺内有五级佛

塔，故其寺亦称为“五级寺”）内，为太祖已下五帝，铸释迦立像五，各长一丈六尺，都用赤金二十五万斤”。

“太祖已下五帝”，当是指道武、明元、太武、景穆[①]和文成自己。为五位皇帝造五尊佛像，“都用赤金二十五万斤”。每一尊“赤金”佛像，重达五万斤。

大同云岗的石窟，也是从文成之世开始开凿的。和平（460—465）初年，僧人昙曜接替师贤为“沙门统”（按：在此以前，名“道人统”），文成“奉以师礼”。

（因昙曜之请，乃）于京城西武州塞，凿山石壁，开窟五所，镌建佛像各一：高者七十尺，次六十尺。凋饰奇伟，冠于一世。

伟大的石窟艺术，就这样以其惊人之姿而问世了。

献文帝（466—471）拓跋弘，对于佛教，“敦信尤深”。

览诸经论，好老、庄。每引诸沙门及能谈玄之士，与论理要。

（且于京城之内）起永宁寺，构七级佛图，高三百余尺；基架博敞，为天下第一。又于天宫寺，造释迦立像，高四十三尺，用赤金十万斤，黄金六百斤。皇兴中，又构三级石佛图，榱栋楣楹，上下重结，大小皆石，高十丈。镇固巧密，为京华壮观。

这位献文帝，不仅信佛，而且好道。即位之初，即“幸道坛，亲受符箓”（《魏书·显祖纪》）。史称献文“雅薄时务，常有遗世之心”（同上）。初欲“禅位”给他的叔父京兆王子推，因“群臣固

① 按：景穆，乃太武帝的太子拓跋晃，未及继位而“薨于东宫，时年二十四”。及文成（晃之长子）即位，乃“追尊为景穆皇帝，庙号恭宗”。拓跋晃的事迹，附见于《魏书·世祖纪·恭宗景穆皇帝》。

请”而不果[①]；皇兴五年（471），八月，便传位给他年还不足五岁的太子宏（孝文帝），而他才年仅十七岁的献文，却做了“太上皇”。

移御北苑崇光宫，览习玄籍。建鹿野佛图于苑中之西山，去崇光右十里，岩房禅堂，禅僧居其中焉。

传位之后的献文，一面“览习玄籍”，一面亲近禅僧。可知这位献文，始终是佛、道兼重的；而于佛，则对禅学尤有好感。孝文承明六年（476），六月，献文“崩于永安殿”，年仅二十三岁（《魏书·显祖纪》和《魏书·高祖纪上》）。

迁都、改姓、力主汉化的魏孝文帝（471—499）元宏，也是一位非常“热心”于佛教的人。

承明元年（476），八月，（孝文）于永宁寺，设大法供，度良家男女为僧尼者百有余人，帝为剃发，施以僧服，令修道戒，资福于显祖。

皇帝亲自为出家者“剃发”，这在历史上还是少见的。就在这次“设大法供”的同一个月里，孝文“又诏起建明寺”。

太和元年（477），二月，幸永宁寺设斋，赦死罪囚。三月，又幸永宁寺设会，行道、听讲；命中、秘二省与僧徒讨论佛义。施僧衣服、宝器有差。又于方山太祖营垒之处，建思远寺。

北魏诸帝之于佛教，多半重在信佛“修福”，偏重于禅；而孝文却要让朝廷大员“与僧徒讨论佛义”。表明孝文元宏，于福、禅之外，也颇重视“义学”了。根据《魏书·释老志》的记载，从文成帝兴光（454—455）年间，到孝文帝的太和元年（477）：

京城内寺，新、旧且百所，僧、尼二千余人；四方诸寺，

① 详见《魏书·显祖纪》和《魏书·任城王传》。

六千四百七十八，僧尼七万七千二百五十八人。

这时北魏境内的佛教寺僧，似乎还不算太多。

太和十六年（492），诏："四月八日、七月十五日，听大州度一百人为僧尼，中州五十人，下州二十人，以为常准。着于令。"

根据《魏书·地形志》的记载，北魏共有一百一十三州。孝文之世，属北魏盛世，其有州数，当不会更少。所度僧尼人数，平均都按"中州"计算，则一次度人五千六百五十人，每年两次，则为一万一千三百人。年年如此，其数便颇为可观了。更何况，"常准"之外，还有名目繁多的"额外"度僧，则北魏僧尼人数的剧增，就不足为奇了。

当然，孝文于广度僧尼的同时，也不断地采取一些限制僧尼等措施。例如，孝文即位的第二年，即延兴二年(472)，四月，下诏说：

比丘不在寺舍，游涉村落，交通奸猾，经历年岁。令民间五五相保，不得容止。无籍之僧，精加隐括，有者送付州镇；其在畿郡，送付本曹。若为三宝巡民教化者，在外，赍州镇维那文移；在台者，赍都维那等印牒，然后听行。违者加罪。

为了防止游僧为非所歹，不但要"民间五五相保"，还要"精加隐括"（严加搜查），足见当时这类情况的严重。不仅如此，就连那些"为三宝巡民教化"的传教僧人，也都须要持有各级僧官所发给的公文，否则也要"加罪"。这就是说，限制不仅施与流浪游僧，而且施与传教僧人。

同时，孝文还下诏说：

内外之人，兴建福业，造立图寺，高敞显博，亦足以辉隆至教矣。然无知之徒，各相高尚，贫富相竞，费竭财产，务存高广。……自今一切断之。

看来，“竭财以赴僧，破产以趣佛”的情况，不仅南朝有之，北朝也有。孝文对此，也颇不以为然。所以，他便断然下诏：“自今一切断之”。也就是，从今以后，决不准再这样搞了。

太和十年（486），冬，有司又奏：

> 前被敕以勒籍之初，愚民侥幸，假称入道，以避输课，其无籍僧尼，罢遣还俗。重被旨：所检僧尼，寺主、维那，当寺隐审。其有道行精勤者，听仍在道；为行凡粗者，有籍无籍，悉罢归齐民。今依旨简遣，其诸州还俗者，僧尼合一千三百二十七人。奏可。

一次淘汰一千三百多人。僧尼之滥，于此可见。

太和十七年（493），诏立《僧制》四十七条。

当然，魏孝文帝对于佛教僧尼所采取的一些限制措施，其目的，并不是为了削弱佛教，而是为了纯洁佛教内部，从而使它能够更好地得以传播。所以，上述这些限制措施，归根结柢，还是在于维护佛教。

> 太和十九年（495），四月，帝幸徐州白塔寺。顾谓诸王及侍官曰：“此寺近有名僧嵩法师，受《成实论》于罗什，在此流通，后授渊法师，渊法师授登、纪二法师。朕每玩《成实论》，可以释人染情。故至此寺焉。”时沙门道登，雅有义业，为高祖眷赏，恒侍讲论。

这里，孝文还讲到了《成实论》在北方的一段传弘史：僧嵩——僧渊[①] ——道登、慧纪。他本人，则“每玩《成实论》”，以为可

---

① 梁《僧传》卷八《僧渊传》：“释僧渊，本姓赵，颍川人。……少好读书。进戒之后，专攻佛义。初游徐州，止白塔寺，从僧嵩受《成实》、《毗昙》二论。学未三年，功逾十载；慧解之声，驰于遐迩。……昙度、慧记、道登，并从渊受业。慧记兼通《数论》，道登善《涅槃》、《法华》。并为魏主元宏所重，驰名魏国。渊以伪太和五年卒，春秋六十有八”。

以“释人染情”。表明魏孝文对于《成实》这部小乘论典，也深感兴趣。道登，是孝文的“侍讲”，又是孝文的老师。《续僧传》卷六《道登传》，也有如下记载：

> 释道登，姓芮，东莞人。聪慧异伦，殊有信力。闻徐州有僧药者，雅明经论，挟策从之，研综《涅槃》、《法华》、《胜鬘》；后从僧渊学究《成论》。年造知命，誉动魏都，北土宗之，累信征请。登问同学法度曰：“此请可乎？”度曰：“此国道学如林，师匠百数。何世无行藏？何时无通塞？十方含灵，皆应度脱，何容尽期南国？相劝行矣。如慧远拂衣庐阜，昙谛绝迹昆山①，……随方迁化，为物津梁，不亦快乎？”登即受请，度亦随行。及到洛阳，君臣、僧尼，莫不宾礼。魏主邀登昆季，策授荣爵。……讲说之盛，四时不辍。……

“策授荣爵”，则道登“昆季”（当指道登同法度），还接受了北魏朝廷所授予的官爵。

太和二十年（496），道登死②。

> 高祖甚悼惜之。诏施帛一千匹；又设一切僧斋，并命京城七日行道。

同时，孝文还下了如下的一道诏书：

> 朕师登法师，奄至徂背，痛怛摧恸，不能已已。比药治慎丧，未容即赴，便准师义，哭诸门外。

“药治慎丧”，孝文当时可能正在服食丹药。据说，服食丹药，最忌讳奔丧吊唁。所以，为尽师资之义，他只好“哭诸门外”。如此

---

① 梁《僧传》卷七《昙谛传》：“释昙谛，姓康，其先康居人。汉灵帝时，移附中国，……谛……年十岁出家。……后游览经籍，遇目斯记。晚入吴虎丘寺；……后还吴兴，入……崑山，闲居涧饮二十余载。以宋元嘉末卒于山舍，春秋六十余。”

② 《续僧传·道登传》则谓道登死于“魏景明年也”（“春秋八十有五”）。景明，则为北魏宣武帝（元恪）年号（500－503）。

说来，魏孝文这位皇帝，还是颇重“师义”的。

又有西域沙门跋陀，有道业，深为高祖所敬信。诏于少室山阴立少林寺而居之，公给衣供。

按：《释老志》所谓的“跋陀”，实即禅师佛陀。据《续僧传》卷一六《天竺僧佛陀传》记载：

佛陀禅师，此云觉者，本天竺人。学务静摄，志在观方。……游历诸国，遂至魏北台之恒安焉。时值孝文，敬隆诚至，别设禅林，凿石为龛，结徒定念，国家资供，倍加余部。……后随帝南迁，定都伊洛，复设静院，敕以处之。而性爱幽栖，林谷是托，屡往嵩岳，高谢人世。有敕就少室山为之造寺，今之少林是也。帝用居处。四海息心之俦，闻风响会者，众恒数百，笃误出要，成济极焉。……沙门慧光，……解冠终古；又令弟子道房，度沙门僧稠，教其定业。自化行东夏，唯此两贤，得道记之。……

可见，佛陀至魏，确实“深为高祖所敬信”；而且，在中国佛教史上具有深远影响的嵩山少林寺，就是孝文为让佛陀“居处”而特意修建的。在禅法的继承上，慧光[①] 是佛陀的及门弟子，僧稠（下详）则是佛陀的再传弟子。

太和二十一年（497），五月，孝文又下诏：

罗什法师，可谓神出五才，志入四行者也。今常住寺，犹有遗地，钦悦修踪，情深遐远，可于旧堂所，为建三级浮图。又见逼昏虐，为道殄躯，既暂同俗礼，应有子胤，可推访以闻，当加叙接。

孝文之于高僧，不仅“敬信”生者，而且缅怀死者。对于罗什，不

① 事迹详见《续僧传》卷二一《慧光传》。道宣把慧光作为“律师”列入《僧传》。慧光因在北齐之世做过“僧统”（《传》称“僧官”、“僧都”、“国统”等），所以佛教史上一般称他为“光统律师”。

但于常住寺的“遗地”上修建三级佛塔，而且还“推访”罗什的“子胤”予以“叙接”。孝文既礼禅僧，又敬译师，可见他是禅学和义学并重的。

孝文还改“监福曹”为“昭玄”（亦即主管佛教事务的衙门），“备有官属，以断僧务”。另据《释老志》的记载，孝文之世，还有：

> 沙门道顺、惠觉、僧意、惠纪、僧范、道弁、惠度、智诞、僧显、僧义、僧利，并以义行知重。

对此，汤《史》曾有如下说明：“诸僧中，道顺、慧觉、（按出贤愚经者有慧觉，或即此人。）僧范、智诞、僧利，均不详。僧显，为方山思远寺主，孝文以之为沙门统，继昙曜之后（据《广弘明集》载有孝文岁施道人应统帛诏，应统亦帝世沙门统。）僧义为平城皇舅寺主，（寺见《水经注》。）孝文敕为都维那。（上见《广弘明集》孝文帝诏书。）僧义住泰山朗公谷山寺，贞确有思力。……（详《续僧传》①。）道弁《续高僧传》作道辩②，曾注《维摩》、《胜鬘》、《金刚》、《般若》，撰《小乘义章》六卷，《大乘义》五十章，及《申玄照》等。并欲广注众经，未果。……初住北台，后随南迁。……确为一义学僧人也。慧纪（亦作记。）与道登、昙度，（当即上文所引之惠度，《续僧传·道登传》作法度③。）同受学于僧渊。渊为罗什门下彭城僧嵩之弟子。”（下册，页502）

---

① 《续僧传》卷二五《僧意传》记载：“释僧意，不知何人，贞确有思力。……元魏中，住太山朗公谷山寺，聚徒教授。迄于暮齿，精诚不倦。……”

② 《续僧传》卷六《道辩传》：“释道辩，姓田氏，范阳人。……天性疏朗，才术高世，虽曰耳聋，及对孝文，不爽帝旨。由是荣观，显善远近。……初住台北，后随南迁。”

③ 按：昙度自有其人。据梁《僧传》卷八《昙度传》记载：“释昙度，本姓蔡，江陵人。少而敬慎威仪，素以戒范致称。神情敏悟，鉴彻过人。后游京师，备贯众典，《涅槃》、《法华》、《维摩》、《大品》，并探索微隐，思发言外。因以脚疾西游，乃造徐州，从僧渊法师更受《成实论》，遂精通此部，独步当时。魏主元宏，闻风餐挹，遣使征请。既达平城，大开讲席，宏致敬下筵，亲管理味。于是停止魏都，法化相续，学徒自远而至，千有余人。以伪太和十三年，卒于魏国，即齐永明六年（按：应为七年）也。撰《成实论大义疏》八卷，盛传北土。”

此外，《广弘明集》卷二四，在《褒扬僧德诏》的总标题下，还记载了魏孝文帝如下的几道诏书：

《以僧显为沙门都统诏》：

门下：近得录公等表，知欲早定沙门都统。比考德选贤，寤寐勤心，继佛之任，莫知谁寄。或有道高年尊，理无萦纡；或有器玄识邈，高挹尘务。今以思远寺主、法师僧显，仁雅钦韵，澄风澡镜，深敏潜明，道心清亮，固堪兹任。……可敕令为沙门都统。又，副仪贰事，缁素攸同，顷因曜统独济，遂废斯任。今欲毗德赞善，固须其人。皇舅寺法师僧义，行恭神畅，温聪谨正，业懋道优，用膺副翼。可都维那，以光贤徒。

看来，南北朝时的“都维那”，实际就是僧统的“副贰”。昙曜担任北魏“沙门统”期间，一身“独济”（集“沙门统”、“都维那”两权于一身），“都维那”一职，遂暂被废止。现因任命新的“沙门统”之机，重新恢复“都维那”的职任。所以，在任命僧显充任“沙门统”的同时，又任命僧义担任“都维那”。

《听诸法师一月三入殿诏》：

门下：崇因赞业，莫若宗玄；禅神染志，谁先英哲。……先朝之世，经营六合，未遑内范，遂令皇庭阙高邈之容，紫闼简超俗之仪。于钦善之理，福田之资，良为未足，将欲令懿德法师时来相见，进可餐禀道味，退可饰光朝廷！其敕殿中，听一月三入，人数、法讳，别当牒付。

“退可饰光朝廷”！一语道破了魏孝文之所以要某些僧中名流“一月三入殿”的用意所在；而那些“一月三入”的上层僧人的作用，也正是在于“饰光朝廷”！至于每次“入殿”的人数以及都是哪些人，则“别当牒付”，另行通知。

《令诸州众僧安居、讲说诏》：

门下：凭玄归妙，固资真风；餐慧习慈，实锺果智。故三炎检摄，道之恒规；九夏温诠，法之嘉猷。可敕诸州，令此夏安居清众：大州三百人，中州二百人，小州一百人，任其数处讲说，皆僧祇粟供备；若粟鲜、徒寡，不充此数者，可令昭玄量减还闻。其各钦旌贤匠，良推睿德，勿致滥浊，惰兹后进。

连僧人们每年夏季（阴历的四月十五日到七月十五日）的结夏“安居”，也都要由皇帝亲自来安排。可见就是僧人们的“依律修持”，也都带有“官办”的性质。

《赠徐州僧统并设斋诏》：

门下：徐州道人统僧逞，风识淹通，器尚伦雅，道业明博，理味渊澄。清声懋誉，早彰于徐、沛；英怀玄致，风流于谯、宋。比唱法北京，德劳道俗；应供皇筵，美敷宸宇。仁睿之良，朕所嘉重。依因既终，致兹异世，……怆然念德，又增厥心。可下徐州施帛三百匹，以供追福，又可为设斋五千人。

一个地方僧官死了，皇帝特为下诏，又是馀施，又是斋僧。孝文皇帝对于僧官的眷顾，简直还要胜过对于那些帮他“治国安邦”的世俗官吏！

《岁施道人应统帛诏》：

门下：应统仰绍前哲，继轨道门，徽综玄范，冲猷是托。今既让俗名，理宜别供。可取八解之义，岁施帛八百匹；准四辈之况，随四时而给。……可依朝官上秩，当月而施。所以远譬深理者，匪独开崇俗心，抑亦奖励道意耳。

“今既让俗名”，可以想见这个应统①，当是弃官不作而去为僧的。所以孝文对他便另眼看待，“理宜别供”；而且还要“依朝官上

① 此人事迹不详。究竟“应”为僧名、“统”为僧职，还是此僧名字就叫“应统”，还不清楚。

秩”，随月“而施”。看来，对于应统的供施，分为三类：“岁施”——“帛八百匹”；季供——“随四时而给”；月施——“当月而施”。孝文之于应统，可谓眷顾备至了。

《为慧纪法师施帛设斋诏》：

> 门下：徐州法师慧纪，凝量贞远，道识淳虚，英素之操，超然世外，综涉之功，斯焉罕伦。光法彭方，声懋华裔，研论宋壤，宗德远迩。爰于往辰，唱谛鹿苑，作匠京缁，延赏贤丛。倏矣死魔忽歼良器，闻之悲哽，伤恸于怀，可敕徐州施帛三百匹，并设五百人斋，以崇追益①。

对于北方《成实》师慧纪，魏孝文也是深为眷赏的。

从上述这些史料中，可以看出，魏孝文帝确是非常“热心”于佛教的。史称孝文“雅好读书，手不释卷。《五经》之义，览之便讲，学不师受，探其精奥。史传百家，无不该涉。善谈《庄》、《老》，尤精释义”。可见他对于佛教，也是有所钻研的。一般说来，佛教的“北统”，以禅为尚，而魏孝文，却还能注意于佛教的“义学”。所以，在深受孝文所“眷赏”的僧人中，“禅师”之外，还有“法师”。则孝文皇帝，可谓禅、教兼重者。

宣武帝（500—515）元恪，即位之后，仍悉心维护佛教。永平元年（508），宣武下诏，说：

> 缁素既殊，法律亦异。……自今已后，众僧犯杀人已上罪者，仍依俗断，余犯悉付昭玄，以内律僧制治之。

出家僧人，犯杀人以下罪者，可以不受国家法律的制裁。于此可知当时僧人们享有多大的特权。

宣武曾于洛阳城内修建瑶光寺。

> （寺内）有五层浮图一所，去地五十丈。仙掌凌虚，铎垂

① 此外，《广弘明集》卷二四里，还有孝文的一道《立僧尼制诏》，姑且从略了。

云表。……尼房五百余间，绮疏连亘，户牖相通，珍木香草，不可胜言。……椒房嫔御，学道之所；掖庭美人，并在其中。亦有名族处女，性爱道场，落发辞亲，来仪此寺。（《洛阳伽蓝记》卷一《城内·瑶光寺》）

这所极其富丽堂皇的瑶光寺，原来乃是一所贵族尼寺："椒房嫔御"，"掖庭美人"，以及"名族处女"，她们都来此寺，净居"修行"。宣武皇帝专门为这些贵族妇女修建寺院，安置她们，这也算是一种"眷顾"吧！不过，这所御建尼寺的名声，却是颇为不佳的："京师语曰：'洛阳男儿急作髻，瑶光寺尼夺作婿！'"（同上）真是有失体统啊！

景明年间（500—503），宣武又于洛阳城南修建景明寺。

其寺，东、西、南、北，方五百步。前望嵩山、少室，却负帝城。青林垂影，绿水为文。形胜之地，爽垲独美。山悬堂、观，一千余间；……青台紫阁，浮道相通。虽外有四时，而内无寒暑。……伽蓝之妙，最得称首。时世好崇福，四月七日，京师诸像，皆来此寺，……凡有一千余躯。至八日，以次入宣阳门，向阊阖宫前受皇帝散花。于时，金花映日，宝盖浮云，旛幢若林，香烟似雾，梵乐法音，聒动天地！百戏腾骧，所在骈比。名僧德众，负锡为群；信徒法侣，持花成薮。车骑填咽，繁衍相倾。时有西域胡沙门见此，唱言佛国！（《洛阳伽蓝记》卷三《城南·景明寺》）

皇帝京城，遇佛诞节日，喧闹得连西域僧人都惊叹是到了"佛国"。其宗教气氛之浓厚，竟然到了如此程度。

此外，宣武还于洛阳城西修建永明寺。

……时，佛法经像，盛于洛阳，异国沙门，咸来辐辏，负锡持经，迁兹乐土。世宗故立此寺以憩之。房庑连亘，一千余间，庭列修竹，檐拂高松，奇花异草，骈阗阶砌。百国沙

门三千余人。……（《洛阳伽蓝记》卷四《城西·永明寺》）为了让来到洛阳的“异国沙门”有“憩”止之处，特地修建一所能够安置“三千余人”的宏伟寺院。宣武之于佛教，真可谓“热心”之至了。

《魏书·释老志》记载：

> （宣武还曾）于恒农荆山造珉玉丈六像一。（永平）三年冬，迎置于洛滨之报德寺，世宗躬观致敬。

又称：

> 世宗笃好佛理。每年常于禁中亲讲经论，广集名僧，标明义旨。沙门条录，为《内起居》焉。上既崇之，下弥企尚。至延昌中，天下州郡僧尼寺，积有一万三千七百二十七所，徒侣逾众。

“常于禁中亲讲经论”，魏宣武也是对于佛教的义理之学深感兴趣的。而且僧人们把他的经论讲义编为《内起居》注，除梁武外，这在封建皇帝（特别是北魏诸帝）中也是少见的。“上既崇之，下弥企尚”，上有好者，下必甚焉。到了宣武延昌（512—515）年间，僧尼寺院，已由孝文之世的“六千四百七十八”所，猛增到“一万三千七百二十七所”，增加了一倍。“徒侣逾众”，表明僧尼人数，较之孝文之世，也大有增加。

孝明帝（516—528）元诩之世，太后胡氏（宣武嫔妃胡氏，孝明即位年仅七岁，先尊为“皇太妃”，旋又尊为“皇太后”）擅政，母子均甚“热心”于佛教。

宣武之世，始营龙门石窟，孝明继之。据《魏书·释老志》记载：

> 景明初，世宗诏大长秋卿白整，准代京灵岩寺石窟，于洛南伊阙山，为高祖、文昭皇太后（按：孝文宫人，宣武生母高氏，死后追封“昭仪”，谥“文昭贵人”，宣武即位，追尊为“文昭皇太后”）营石窟二所。……永平中，中尹刘腾奏

为世宗复造石窟一，凡为三所。从景明元年至正光四年六月已前，用功八十万二千三百六十六。

开凿三个石窟，从宣武景明元年（500），至孝明正光四年（523），历时二十四年，费工逾八十万。真可谓工程浩大，所费不赀了。

太后胡氏，于洛阳城内修建永宁寺。

……（寺）中有九层浮图一所，架木为之，举高九十丈；有刹，复高十丈，合去地一千尺。去京师百里，已遥见之。……刹上有金宝瓶，容二十五石；宝瓶下有承露金盘三十重，周匝皆垂金铎，复有铁锁四道，引刹向浮图。四角锁上亦有金铎，铎大小如一石瓮。浮图有九级，角角皆悬金铎，合上下有一百二十铎。……扉上有五行金铃，合有五千四百枚。……殚土木之功，穷造形之巧。……至于高风永夜，宝铎和鸣，铿锵之声，闻及十余里。浮图北有佛殿一所，形如太极殿，中有丈八金像一躯、中长金像十躯、绣珠像三躯、金织像五躯，作功奇巧，冠于当世。僧房楼观一千余间。雕梁粉壁，青璅绮疏，……翠竹香草，布护阶墀。是以常景（按：景，字永昌，河内人。时为中书舍人。永宁寺建成后，诏景为寺撰写碑文）碑云："须弥宝殿，兜率净宫，莫尚于斯也。"（《洛阳伽蓝记》卷一《城内·永宁寺》）

宣武修建景明寺，使西域僧人叹如"佛国"；胡氏修建永宁寺，其庄严富丽，竟逾佛教徒想象中的"须弥"、"兜率"！《魏书·释老志》也说，修建永宁寺及九级佛塔，"其诸费用，不可胜计。……至于官私寺塔，其数甚众"。《魏书·任城王传》还说：

灵太后锐于缮兴，在京师则起永宁、太上公①等佛寺，功

① 按："太上公"，应作"太上君"。《洛阳伽蓝记》卷二记载："秦太上君寺，胡太后所立也。……当时太后，……母仪天下，号父为秦太上公，母为秦太上君。为母追福，因以名焉。中有五层浮图一所，修刹入云，高门向街，佛事庄严，等于永宁。诵室、禅堂，周流重叠，花木芳草，福满阶墀。常有大德名僧讲一切经，受业沙门亦以千数。"

费不少；外州各造五级佛图。又数为一切斋会，施物动至万计。百姓疲于土木之功，金银之价为之踊上。

擅权、行秽的胡氏①，为了求佛"福祐"，竟是如此地不恤民力，不惜耗费，以大建寺塔，大设"斋会"，而结果，佛却也无力去"福祐"她，而她终于还是被尒朱荣沉杀于河底②。

孝明之后，不到六七年的时间，魏分东、西，而"北魏"王朝也就告终了。

由于北魏诸帝的"好佛"，致使魏世佛教非常泛滥。杨衒之《洛阳伽蓝记序》说：

> 逮皇魏受图，光宅嵩、洛，笃信弥繁，法教逾盛。王侯贵臣，弃象马如脱屣；庶士豪家，舍资财若遗迹。于是招提栉比，宝塔骈罗，争写天上之姿，竞模山中之影。金堂与灵台比高，广殿共阿房等壮。岂直木衣绨绣、土被朱紫而已哉！京城表、里（按："表、里"，义即"内、外"），凡有一千余寺。

"招提栉比，宝塔骈罗"，京城内外，即有"一千余寺"。北魏之世，真是一个"佛国"了！《魏书·释老志》载：司空公、尚书令、任城王澄③，于魏孝明帝神龟元年（518）所上的一道奏章中，还讲

---

① 《魏书·宣武灵皇后传》称："时太后得志，逼幸清河王怿（按：怿为孝文之子，宣武之异母弟。孝明朝，官至侍中、太尉），淫乱肆情，为天下所恶。……太后自以行不修，惧宗室所嫌，于是内为朋党，防蔽耳目，肃宗所亲幸者，太后多以事害焉。……史臣曰：'灵后淫恣，卒亡天下，倾城之戒，其在兹乎？'"《魏书·肃宗纪·史臣曰》："……肃宗冲龄统业，灵后妇人专制，委用非人，赏罚乘舛。于是衅起四方，祸延畿甸，卒于享国不长。"则胡氏者，不唯淫荡，且亦擅权，终于加速了北魏的沦亡。

② 《魏书·灵皇后传》记载："及（孝明）武泰元年，尒朱荣（按：时为大都督、金紫光禄大夫、仪同三司。孝明以年方十九岁而遽崩逝，荣遂兴"问罪"之师）称兵渡河，太后尽召肃宗六宫皆令入道，太后亦自落发。荣遣骑拘送太后……于河阴，……沉于河。"

③ 澄，系任城王云的长子、景穆——太子晃之孙。历孝文、宣武、孝明三朝，官高、位显，乃孝文南迁的赞助者。事迹详见《魏书·任城王传》。

到了如下的严重情况。

……僧贪厚润，虽有显禁，犹自冒营。……自迁都已来，年逾二纪，寺夺民居，三分且一。……今之寺僧，无处不有。或比满城邑之中，或连溢屠沽之肆，或三五少僧，共为一寺。梵唱、屠音，连檐接响，像塔缠于腥臊，性灵没于嗜欲，真伪混居，往来纷杂。……其于污染真行，尘秽练僧，熏莸同器，不亦甚欤！……非但京邑如此，天下州、镇僧寺亦然。侵夺细民，广占田宅，有伤慈矜，用长嗟苦！

"京邑"之内，"寺夺民居，三分且一"；"天下州、镇"的"僧寺""侵夺细民，广占田宅"。寺院僧尼完全成了"细民"百姓的又一伙掠夺者、剥削者。以致连贵族亲王面对这种情况都深感"嗟苦"。不仅如此，"寺僧""连溢屠沽之肆"，"梵唱"同"屠音""连檐接响"，致使"像塔缠于腥臊"之中，"性灵没于嗜欲"之内。这哪里又有丝毫的佛教所谓的"清净无为"之"道"！到了魏之末年，"京邑第舍，略为寺矣"（《魏书·释老志》）。"王舍城"真的成为"佛国"了！

《魏书·释老志》末了作了如下的总结：

魏有天下，至于禅让，佛经流通，大集中国，凡有四百一十五部，合一千九百一十九卷①。正光已后，天下多虞，王役尤甚，于是所在编民，相与入道，假慕沙门，实避调役，猥滥之极，自中国之有佛法，未之有也。略而计之：僧尼大众二百万矣，其寺三万有余。流弊不归，一至于此。

关于北魏末年的寺僧数字，道宣《续僧传》（卷二四《总论》）也曾说过：

释侣阗邦，寺塔充国。二百万众，纲猷上统之言；四十

① 这个译经数字，大于有关《经录》记载的数字。

千寺，咸列释门之刹。

不过，这个“二百万”僧尼、“三万余”寺院的数字，很可能有所夸大。因为，根据上文所已引用的《魏书·释老志》的记载：

孝文帝太和元年（477）：京城之内，有寺百所，僧尼二千余人；全国有寺六千四百七十八所，僧尼七万七千二百五十八人。（太和十年〔586〕冬，僧尼罢遣还俗者，一千三百二十七人。）

宣武帝延昌（512—515）中：全国共有佛教寺院一万三千七百二十七所。较之太和元年，三十几年，寺院增加了一倍多。“徒侣逾众”，僧尼数字不详。

北魏末年（永熙三年，534）：全国计有僧尼二百万，寺院三万余所。从延昌四年（515）到永熙三年（534），仅仅二十年间，寺院、僧尼的数字（特别是僧尼数字），竟有如此的激增，是值得怀疑的。不过，这个数字，长期以来，已经成为佛教史上所公认的数字，所以也就很少再有人对它表示怀疑了。

当然，不管上述寺、僧数字是否确实可靠，北魏之世的佛教得到了很大的发展，却是毋庸置疑的。唐法琳在其《破邪论》卷上里，谈及北魏的佛教时，曾经说过：“元魏……，唯七八年中，佛法沦废，自余光显，不可具陈。”法琳甚至说：“洎永嘉南迁，迄于陈世，三百许年，像教东兴，未之盛也。”这也就是说，自西晋末年以来，除了太武帝拓跋焘一度毁佛① 之外，北魏的佛教之“盛”，是前所未有的。虽然萧梁之世，佛教也很兴盛，但是，梁室祚短，远不如北魏“皇运”的绵长。所以，就一定意义上说，法琳的话，倒也不算是过于夸张的。

① 《魏书·释老志》：“佛（教）沦废，终帝世，积七八年。”

第二节　北齐、北周诸帝与佛教

高齐这个短命（不到三十年）而又肮脏的王朝，它的几个主要的皇帝，却也都是与佛“有缘”的。

文宣帝（550－559）高洋，不仅曾“于甘露寺禅居深观”（《北齐书·文宣帝纪》），而且由于对禅僧僧稠的“笃敬殷重”，还“受菩萨戒法”（《续僧传》卷一六《僧稠传》）。“于是，又断肉禁酒，放舍鹰鹞，去官渔网。又断天下屠杀，……劝民斋戒；诸官园及六坊公私菜，皆悉除之，外有者不许入。”（《辩正论》卷三）高洋十分敬重僧稠（下详），“天保三年，下敕于邺城西南八十里龙山之阳，为构精舍，名云门寺，请以居之；兼为石窟大寺主，……供事繁委，充诸山谷。”（《续僧传·僧稠传》）还将其“国储分为三分，谓：供国、自用及以三宝”（同上）。竟将“国储”的三分之一，供养“三宝”。高洋佞佛，竟不惜如此地慷国家之慨！

高洋之世，还“大起寺塔、度僧尼，满于诸州。……所度僧尼八千余人。十年之中，佛法大盛”（《辩正论》卷三）。“昏邪残暴，近世未有”（北齐书·文宣帝纪·史论）的高洋，居然如此的假冒伪善！

仅仅做了二年皇帝的孝昭帝（560－561）高演，居然也还有闲功夫致力于佛事。他“为先皇写一切经一十二藏，合三万八千四十七卷。青首紫绦，银绳金缕，覆以莲花之帐，擎以师子之台”（《辩正论》卷三）。他于两年之中，“度僧尼三千许人”（同上）。

也只做了三四年皇帝的武成帝（561－564）高湛，不仅“创营宝塔，脱珍御服，并入檀财”，而且还“转《大品》经，月盈数

遍”（《辩正论》卷三）。一个皇帝，每月都要“转”（读诵）上“数遍”宣扬“一切皆空”的《大品般若》，表明高湛已深感空虚、深感幻灭了。

高齐之世，“皇家立寺四十三所”（同上）。

无独有偶，高齐也有一个“胡太后”。

武成后胡氏，在武成“禅位”给其长子、后主（高纬）之后（武成则为“太上皇”），被尊为“太后”，“太上皇”高湛于后主天统四年（568）死去（时年三十二）之后，胡氏遂擅专朝政（高纬时方十几岁）。

高齐这个“胡太后”，同元魏那个“胡太后”，很有点儿相似：淫秽、擅权，而又“好佛”。据《北齐书·武成胡后传》的记载，这个女人，“自武成崩后，数出诣佛寺，又与沙门昙献通。布金钱于献席下，又挂宝装胡床于献屋壁，武成平生之所御也。乃置百僧于内殿，托以听讲，日夜与昙献寝处。以献为昭玄统。僧徒遥指太后以弄昙献，乃至谓之为‘太上’者”。僧人而被讽刺为“太上皇”，足以说明胡氏之淫荡与昙献之堕落！“帝（按：指后主高纬）闻太后不谨而未之信，后朝太后，见二少尼，悦而召之，乃男子也！于是昙献事亦发，皆伏法”。胡氏以僧人为“面首”，而昙献等人，也终以此而招致杀身之祸，可谓罪有应得。胡氏，“齐亡入周，恣行奸秽。隋开皇中殂”。则胡氏这个女人，也真算是无耻之尤了。

史称：“洎乎后主，外内崩离。……佞阉处当轴之权，婢媪擅回天之力，卖官鬻狱，乱政淫刑，刳斫被于忠良，禄位加于犬马！……于是土崩瓦解，众叛亲离。”（《北齐书》卷八史论）则胡氏者，不仅玷污佛门，且亦高齐罪人。

北周这个更加短命（二十几年）的王朝，除了武帝宇文邕是毁佛者外，其余几帝，也颇“好佛”。

闵帝宇文觉，在位不到一年（557年的一月至九、十月间），就被权臣宇文护所杀害（时年仅十六岁）。这个北周“开国”的年轻而不幸的皇帝，却也要广集“海内名德”，以“广开解脱之门，洞启菩提之路”（《辩正论》卷三）。

明帝（557－560）宇文毓，在位期间（不久也被宇文护所鸩杀，死时年二十七岁），曾“为先皇敬造卢舍那织成像一躯，并二菩萨，高二丈六尺。等身檀像一十二躯，各二菩萨及金刚师子等。丽极天成，妙同神制”（同上）。

周宣（宇文赟。579－580）这个荒唐皇帝，居然也颇“热心”于佛事。他曾敕造佛像“四龛，一万余躯；写《般若经》三千许部”，甚至“六斋不替，八戒靡渝，永夜清晨，经行、诵念”（同上）。“六斋不替”云云，对于周宣这样的人说来，未必可信，但其“好佛”，或是确有其事的。

北齐、北周之世，虽然皇家也均多“好佛”，但由于这两个朝代祚短、国蹙，所以佛教也远不如北魏之“兴盛”。

第三节　魏武、周武的反佛

北魏太武帝（424－452）拓跋焘，开始，也颇信佛。据《魏书·释老志》记载：

> 世祖初即位，亦遵太祖、太宗之业，每引高德沙门，与共谈论。于四月八日，舆诸佛像，行于广衢，帝亲御门楼，临观散花，以致礼敬。……太延中，凉州平，徙其国人于京邑，沙门、佛事皆俱东，象教弥增矣。寻以沙门众多，诏罢年五十以下者。

这说明，太武虽然一度曾罢遣过“五十以下”的僧人，但他对于佛教，还是有好感的。据《辩正论》（卷三）的记载，魏太武也曾

"回向一乘，归依三宝，复伽蓝之胜地，创招提之净宫；仍于邺城造宗正寺"。只是由于太武"富于春秋，……锐志武功，每以平定祸乱为先。虽归宗佛法，敬重沙门，而未存览经教，深求缘报之意"。太武虽然"归宗"佛教，但于教义，却并未"深求"。

及得寇谦之[①]道，帝以清净无为，有仙化之证，遂信行其术。时司徒崔浩，博学多闻，帝每访以大事。浩奉谦之道[②]，尤不信佛，与帝言，数加非毁，常谓虚诞，为世费害。帝以其辩博，颇信之。（《魏书·释老志》）

由于崔浩的煽动，魏太武已由"归宗佛法"而开始转向于"颇信"道教了。

《魏书·世祖纪下》记载：太平真君"三年，春正月甲申，帝至道坛，亲受符箓，备法驾旗帜尽青"。从此，魏太武就算是正式的道教信徒了（其实，"太平真君"这个年号，也正是太武归信道教的一种反映）。

会盖吴反杏城，关中骚动，帝乃西伐，至于长安。先是，长安沙门种麦寺内，御驺牧马于麦中，帝入观马。沙门饮从官酒，从官入其便室，见大有弓矢矛盾。出以奏闻。帝怒曰："此非沙门所用，当与盖吴通谋，规害人耳。"命有司案诛一寺，阅其财产，大得酿酒具及州郡牧守、富人所寄藏物，盖以万计。又为屈室，与贵室女私行淫乱。帝既忿沙门非法，浩

---

① 《魏书·释老志》："道士寇谦之，字辅真，南雍州刺史谳之弟。……早好仙道，有绝俗之心。少修张鲁之术，服食饵药，历年无效。……谦之守志嵩岳，精专不懈，……遂得辟谷，气盛体轻，颜色殊丽。"

② 《魏书·崔浩传》称：浩"因欲修服食养性之术，而寇谦之有《神中录图新经》，浩因事之"。崔浩历仕道武、明元、太武三朝。太武曾"从容谓浩曰：'卿才智渊博，事朕祖、考，忠著三世，朕故延卿自近'"（《魏书·崔浩传》）。官至侍中、特进、抚军大将军、左光禄大夫、司徒。太平真君十一年（450），"六月，诛浩。清河崔氏无远近，范卫卢氏（按：浩之母家），太原郭氏（按：浩之妻家），河东柳氏（不详），皆浩之姻亲，尽夷其族"（同上）。而浩之诛，"备五刑。时年七十"（《魏书·释老志》）。

时从行，因进其说。诏诛长安沙门，焚破佛像。敕留台下、四方，令一依长安行事。又诏曰："彼沙门者，假西戎虚诞，妄生妖孽，非所以一齐政化、布淳德于天下也。自王公已下，有私养沙门者，皆送官曹，不得隐匿。限今年（按：为太平真君七年〔446〕）二月十五日，过期不出，沙门身死，容止者诛一门！"（《魏书·释老志》）

对此，《魏书·世祖纪下》是这样记载的：

（太平真君）五年，春正月戊申，诏曰："愚民无识，信惑妖邪，私养师巫，挟藏谶记、阴阳、图纬、方伎之书；又沙门之徒，假西戎虚诞，生致妖孽，非所以壹齐政化、布淳德于天下也。自王公已下至于庶人，有私养沙门、师巫及金银工巧之人在其家者，皆遣诣官曹，不得容匿。限今年二月十五日，过期不出，师巫、沙门身死，主人门诛。明相宣告，咸使闻知。"

《世祖纪》所载的取缔范围，大于《释老志》。《释老志》只说是诛诸"沙门"；《世祖纪》则于"沙门"之外，还有"师巫"以及"金银工巧之人"（"金银工巧之人"，何以也在取缔之列，不得而知）。再有，《释老志》与《世祖纪》所载，在时间上也有差错。《释老志》说是太武于西征盖吴，在长安寺院中发现僧人们的种种不法行为（这种情况，无疑更加坚定了魏太武的反佛决心），忿而下诏毁灭佛教的。而《世祖纪》，则明确记载：太武下毁佛诏，是在太平真君五年的正月间；而"卢水胡盖吴聚众反于杏城"，却是在太平真君六年九月。太平真君七年二月，太武才"幸长安，存问父老"。按照《世祖纪》的记载，魏太武之下毁佛诏，乃在西征盖吴之前。

分析魏太武反佛的原因，大致有二：其一，地主阶级内部的矛盾和冲突。北魏之世，寺院经济有了更大的发展，随着经济的

发展，其政治势力也必然会有相应的膨胀。这样，就会给世俗地主造成威胁。其二，佛、道之争的激化。两晋以来，佛、道教之间的矛盾和斗争，一直不曾停息过，到魏太武之世，崔浩等人想要借助朝廷的势力来打击佛教，遂使佛、道教之间的这一矛盾达到了不可调和的程度。于是，就爆发了太武毁佛的那种剧烈行动。所以，魏太武的反佛，既具有世俗地主回击僧侣地主的性质，又具有道教势力打击佛教势力的性质。当然，前者是主要的，是主因；后者是从属的，是助因。由于太武反佛具有阶级斗争的性质，所以他所采取的措施也是非常暴烈的：

> 诸有佛图、形像及佛经，尽皆击破、焚毁；沙门无少长，悉坑之！……土木宫塔，声教所及，莫不毕毁矣。（《魏书·释老志》）

对此，唐道宣《集古今佛道论衡》（卷中）里，也有如下记载：

> 以太平七年①，遂普灭佛法。分军四出，烧掠寺舍，统内僧尼，无少长坑之！其窜逸者，捕获枭斩！

就这样，北魏太武帝拓跋焘，成了中国历史上第一个反佛的皇帝（亦即佛教史上所谓“三武法难”中的第一个“武”）。不过，就在太武肆意反佛时，笃信佛教的太子晃，却暗中尽力给以维护。因此，魏境佛教，并未遭到彻底毁灭。而“浩既诛死，帝颇悔之。……佛（教）沦废，终帝世，积七八年。然禁稍宽弛，笃信之家，得密奉事；沙门专至者，犹窃法服、诵习焉”（《魏书·释老志》）。及文成即位，遂又大力兴复佛教了。

魏太武反佛，使佛教在其传入中国后的历史上第一次遭受了严重打击。在那七八年当中，佛教确实受到了前所未有的摧残。但是，任何一种社会意识形态，都不是单凭行政手段所能够消灭的，

① 此说乃据《释老志》，与《世祖纪》所载不符。

佛教自然也是如此。当作为一种社会历史现象的佛教赖以存在和发展的社会条件还非常广泛（甚至相当深厚）地存在着的时候，要想借助暴力手段来消灭它，那是根本不可能的。佛教既然也是封建阶级的一种意识形态，在封建社会时，要想消灭佛教，那就无异要消灭封建阶级自身。这自然是不可能的。当然，封建皇帝（以及封建阶级的一切反佛者），是不可能了解佛教赖以生存和发展的社会原因的；所以，他们基于仇视佛教而采取的那种暴烈的反佛措施，只能意味着他们的粗暴、鲁莽和无知。在当时的历史条件下，佛教虽然受挫于一时，但很快又会复苏的。这也是历史发展的必然，是不以人们的意志为转移的。

北周武帝（561—578）宇文邕，是中国历史上第二个反佛的皇帝（亦即“三武法难”中的第二个“武”）。

据唐法琳《辩正论》的记载，开始，周武对于佛教也还是颇感兴趣的。他曾经“造锦释迦像高一丈六尺，并菩萨、圣僧、金刚师子、周回宝塔，二百二十躯”。并“于京下，造宁国、会昌、永宁等三寺”。“凡度僧尼一千八百人，所写经论一千七百余部”。如果《辩正论》所载属实，则这时的周武，还是颇为“热心”于佛事的。“后遇张宾，始为不善”。等周武遇到了道士张宾，才开始反佛而为“不善”了。

据《隋书·律历志中》的记载：“道士张宾，……洞晓星历。”则张宾者，乃是一个“洞晓星历”的道士。隋文代周后，曾“擢宾为华州刺史”，并让参预“议造新历”的工作。隋文曾称道“张宾等存心算数，通洽古今，每有陈闻，多所启沃”。可见，道士张宾是很受隋文的赏识的。而在北周，张宾却是周武反佛的煽动者之一（另一则是魏元嵩）。

开始，周武只是厘定儒、释、道“三教”的先后，还未断然反佛。据《周书·武帝纪上》的记载：

建德二年（573），十二月癸巳，集群臣及沙门、道士等，帝升高座，辨释三教先后，以儒教为先，道教为次，佛教为后。

宇文邕虽非汉族，但他却要“以儒治国”，所以在“三教”位次的排列上，儒居首位。建德三年（574）五月，周武便采取了断然的措施：

初断佛、道二教，经像悉毁，罢沙门、道士，并令还民。并禁诸淫祀，礼典所不载者，尽除之。（同上）

宇文邕要效法汉武帝的“罢黜百家，独尊儒术”了。同年六月，周武又下了如下的一道诏书：

至道弘深，混成无际，体色空有，理极幽玄；但歧路既分，派源逾远，淳离朴散，形气斯乖。遂使三墨、八儒，朱紫交竞；九流、七略，异说相腾。道隐小成，其来旧矣。不有会归，争驱靡息。今可立通道观，圣哲微言，先贤典训，金科玉篆，秘迹玄文，所以济养黎元，扶成教义者，并宜弘阐，一以贯之。俾夫玩培塿者，识嵩、岱之崇崛；守碛砾者，悟渤、瀣之泓澄。不亦可乎？（同上）

据此，则“通道观”之“道”，乃是以“圣哲微言，先贤典训”的儒家之道为中心的“至道”（而“金科玉篆，秘迹玄文”的诏文则又表明：对于道教，周武所废者，则只是“道士”，至于道教之“道”，只要它能“济养黎元，扶成教义”，则仍是“并宜弘阐”的），并且要以此“至道”“一以贯之”。于此可知，周武帝宇文邕，确是一位尊崇儒术的少数民族出身的皇帝。

关于周武反佛的这一历史事件，佛教史料的记载，也颇不少。例如：

《续僧传》卷二三《僧勔传》记载：

周武季世，将丧释门，崇上老氏，受其符箓，凡有大醮，

帝必具其巾褐，同其拜伏。

这一记载表明：周武之所以“将丧释门”，其原因之一，乃是由于他“崇上老氏”。

同上书《智炫传》记载：

会周武帝废佛法，欲存道教，乃下诏集诸僧、道士，试取优长者留，庸浅者废。于是诏华野高僧，方岳道士，千里外有妖术者，大集京师。于是太极殿陈设高座，帝自躬临。敕道士先登。时有道士张宾，最为首长。……

就在这次的御前辩论大会上，周武提出了他所谓的“三不净”论：

佛法中有三种不净：纳耶输陀罗，生罗睺罗，此主不净，一也。

这是说释迦在出家之前，曾经娶妻、生子，所以这是第一教“主不净”。

经律中，许僧受食三种“净肉”，此教不净，二也。

在佛教的一些经、律教义里，允许出家僧人吃三种“净肉”①，这是第二“教义”“不净”。宇文邕的这种说法，显然是受了梁武萧衍的思想影响，因为，就佛教本来的教义说来，佛教并不是主张完全吃素的。

僧多罪过，好行淫佚；佛在世时，徒众不和，递相攻伐，此众不净，三也。

现时僧人，“好行淫佚”，诸“多罪过”；佛世僧众，部派林立，互相攻诘，这是第三僧“众不净”。周武从而得出结论、并宣布其主张说：

主、法、众俱不净，朕意将除之，以息虚幻；道法中无

① “三净肉”，有两种说法：其一是说：1、不见杀；2、不闻杀；3、不为己杀。其二是说：1、不自杀；2、不为己杀；3、自死的。

此事，朕将留之，以劭国化。

于此可以看出：周武反佛，他的崇道思想确是起了作用的。

《续僧传》卷二三《道安传》记载：

> 至天和四年，见在己丑，三月十五日，敕召有德众僧、名儒、道士、文武百官二千余人于正殿，帝升御座，亲量三教优劣、废立，众议纷纭，各随情见，较其大抵，无与相抗者。至其月二十日，又依前集，众论乖咎，是非滋生，并莫简帝心，索然而退。四月初，敕又广召道俗，令极言陈理。又敕司隶大夫甄鸾，详佛、道二教，定其先后、浅深、同异。鸾乃上《笑道论》三卷，合三十六条，用笑三洞之名，及笑经称三十六部。文极详据，事多扬激①。至五月十五日，帝又大集群臣，详鸾上论，以为伤蠹道士，即于殿前焚之。道安慨时俗之混并，悼史籍之沉纲，乃作《二教论》，取拟武帝，详三教之极。文成一卷，篇分十二②。……

两个月中，连续召开四次大规模的御前会议，反复讨论佛教是否应废的问题。较之拓跋焘，宇文邕的反佛，还是相当慎重的。

> （终因）道士张宾，谲诈罔上，冒增荣宠，潜进李氏，欲废释宗。既纵幸紫宸，蝇飞黄屋，与前僧卫元嵩臂齿相副。……

---

① 《笑道论》全文，见《广弘明集》卷九。《论》的序言中说："臣窃以佛之与道，教迹不同，出没、隐显，变通亦异，幽微妙密，未易详度。且一往相对，佛者以因缘为宗，道者以自然为义；自然者无为而成，因缘者积行乃证。守本，则事静而理均；违宗，则意悖而教伪。……"对于佛、道二教，只是作了"客观"评介。《论》的序言中，还对《笑道论》的结构、体例作了说明："臣辄率下士之见，为《笑道论》三卷，合三十六条。三卷者，笑其三洞之名；三十六条者，笑其经有三十六部。"《笑道论》，作于周武天和五年（570）二月，甄鸾于是年二月十五日，将这部论文上呈给周武。顾名思义，《笑道论》是讥"笑"道教的。

② 道安的《二教论》，详见《广弘明集》卷八。《二教论》十二篇的题目是：《归宗显本》第一，《儒道升降》第二，《君为教主》第三，《诘验形神》第四，《仙异涅槃》第五，《道仙优劣》第六，《孔老非佛》第七，《释异道流》第八，《服法非老》第九，《明典真伪》第十，《教指通局》第十一，《依法除疑》第十二。

（《续僧传》卷二三《静藹传》）

遂使周武决心反佛。这里提到的卫元嵩，据《周书·艺术·褚该传》附载："蜀郡卫元嵩者，亦好言将来之事。……性尤不信释教，尝上疏极论之。"《广弘明集》卷七《叙列代王臣滞惑解》里还说："卫元嵩，本河东人，远祖从宦，遂家于蜀。梁末为僧，佯狂浪宕。周氏平蜀，因尔入关。"卫元嵩于周武天和二年（567）上书周武"三十余纸。大略以慈救为先，弹僧奢泰，不崇法度"。以为"周主即是如来"，所以他"不事二家，唯事周祖"。因为佛、道"二家空立其言，而周帝亲行其事。故我事帝，不事佛、道"。卫元嵩并且也唱起了传统儒者反佛的老调："唐、虞之化，无浮图以治国而国得安，齐、梁之时，有寺舍以化民而民不立者，未合道也。若言民坏不由寺舍，国治岂在浮图？但教民合道耳。民合道则国安，道滋民则治立。是以齐、梁竞像法而起九级连云，唐、虞忧庶人而累土阶接地。然齐、梁非无功于寺舍而祚不延，唐、虞岂有业于浮图而治得久。……大周启运，继历膺图，总六合在一心，齐日月而双照。……嗟兆民之始遇，成五帝之新立，庆黎庶之逢时。岂不慕唐、虞之胜风，遗齐、梁之末法。"卫元嵩之论，自然很投合周武的胃口。

关于张宾、卫元嵩煽动周武反佛事，《广弘明集》卷八《叙周武帝集道俗议灭佛法事》里，也有如下记载：

> 张宾谮诈罔上，私达其党，以黑释为国忌，以黄老为国祥。帝纳其言，信道轻佛，亲受符箓，躬服衣冠。有前僧卫元嵩，与宾唇齿相扇，惑动帝情，云僧多怠惰，贪逐财食，不足钦尚。

所谓"以黑释为国忌"，乃是张宾在继续散布一种谣言以蛊惑周武。原来，北齐以来，便流行一种谣传，说是"黑衣人"当继称帝。而当时的僧人服装，都是黑色的。到周武时，这种谣传，仍在流行：

时有谶记，忌于黑衣。谓沙门中，次当袭运。故帝初大信佛，以事逼身，遂行废荡。以建德三年，纳道士张宾佞辩，便灭二教。……至建德五年①，平齐既讫②，自以为灭法之福祐也。（《广弘明集》卷六，道宣《叙列代王臣滞惑解》）

周武反佛的结果是：

数百年来官私佛寺，扫地并尽。融刮圣容，焚烧经典。禹贡八州，见成寺庙，出四十千，并赐王公，充为第宅；三方③释子，减三百万，皆复军民，还归编户。三宝福财，其货无数，簿录入官，登即赏费，分散荡尽。（《续僧传》卷二三《静蔼传》）

对比，《广弘明集》卷一〇《叙释慧远抗周武帝废教事》里，也有如下记载：

帝已行虐三年，关陇佛法，诛除略尽，既克齐境，还准毁之。尔时魏齐东川，佛法崇盛，见成寺庙，出四十千，并赐王公，充为第宅；五众释门，减三百万，皆复军民，还归编户。

周武先于“关陇”“诛除”佛教，平齐之后，“还准毁之”。虽然所谓“出四十千”、“减三百万”的寺、僧数字，未必准确，但周武反佛的剧烈程度当可想见。虽然周武于周、于齐“灭佛”之前都曾召开过御前会议进行辩论④，而且也有不少僧人出而抗争⑤，但却都未能改变周武反佛的决心，所以终于使佛教又在北方遭到了

---

① 应为建德六年（577）。

② 周武于建德六年正月入邺，二月平齐全境。

③ 因为当时，“南方”，还在陈朝的统治之下，所以北周辖境，只有东、西、北“三方”。

④ 于周反佛的辩论，已如上述；于齐反佛的辩论，据《广弘明集》（卷一〇）的记载：“周武帝以齐承光二年（按：北齐承光二年，应为承光元年——北周建德六年〔577〕）春，东平高氏召前大德并赴殿集，帝升御座，序废立义。……”

⑤ 例如周之道安、齐之慧远等。

第二次毁灭性的打击。

周武于平齐后的第二年（宣政元年六月），便病逝于“北伐”（突厥）行军的途中（时年三十六岁）。不久，北周境内，佛教便又重新“复兴”了。

周武反佛的时代背景、社会原因以及它的历史意义，一如魏太武的反佛（只是，在周武反佛的社会原因中，多了一条所谓的“黑衣”之“谶”）。而且，周武毁佛的时间更短，佛教复兴得更快。这就再一次证明了：任何想要采取暴力手段来对待涉及思想领域的问题，即使得逞于一时，而终究是不会成功的。

第十九章　北朝佛教思想

第一节　概　述

北朝佛教，虽然一度遭受到了魏、周二武的毁废，但是，总的说来，它仍以与南朝佛教有所不同的形式而发展着；而且，就其寺、僧数字说来，甚至可以说北朝佛教较之南朝佛教还有着更大的发展。这，自然也是由于北朝统治者（二武除外）大力提倡的结果。

据《魏书·释老志》记载：北魏之世，"略而计之，僧尼大众二百万矣，其寺三万有余"。唐法琳《辩正论》（卷三）称："元魏……国家大寺四十七所；……其王公贵室、五等诸侯寺八百三十九所；百姓造寺三万余所。总度僧尼二百万人。"寺、僧数字如此之多①，正标志着北魏之世佛教之盛。北齐、北周，世乱祚短，但佛教仍在发展着。北齐文宣之世，"佛法大盛"（《辩正论》卷三）。宇文周世，虽有武帝的毁佛，但佛教仍能危而不亡，旋即"重兴"。

南朝的佛教寺院，主要是靠放高利贷（即经营"无尽藏"——当然，同时也必然有地租剥削）而致富；北朝的佛教寺院，则主

① 《魏书·释老志》还曾说过："京邑第舍，略为寺矣！"可见当时京邑佛寺之多！《释老志》还说："正光（按：为孝明帝元诩的年号）已后，天下多虞，王役尤甚，于是所在编民，相与入道，假慕沙门，实避调役，猥滥之极，自中国之有佛法，未之有也。"则北魏僧尼人数之众多，乃世乱、民困的结果。

要是靠地租剥削（当然，同时也必然要放高利贷；特别是“僧祇粟”，更成为放高利贷的重要手段）而聚敛。所谓的“僧祇粟”与“浮图户”（“僧祇户”），便是这种地租剥削的主要形式。《魏书·释老志》记载：

> 平齐户及诸民，有能岁输谷六十斛入僧曹者，即为“僧祇户”，粟为“僧祇粟”，至于俭岁，赈给饥民。又请民犯重罪及官奴以为“佛图户”，以供诸寺扫洒，岁兼营田、输粟。……于是僧祇户、粟及寺户，遍于州镇矣。

每年要输纳“六十斛”的粟谷给寺院，方得为“僧祇户”，做“僧祇户”的条件也够苛刻的了。而官奴和重罪犯没入佛寺为“佛图户”的，不但要“岁兼营田、输粟”，而且还要承担“诸寺扫洒”等劳役。他们实际上是遭受着超经济剥削的寺奴。而这样的“寺户”，竟“遍于州镇”！可见当时寺院占有土地数量之广以及地租（高利贷）剥削程度之剧。寺院僧人（自然主要是上层僧人）利用这种“僧祇粟”和“浮图户”以进行剥削，其手段又无所不用其极：

> 僧祇之粟，本期济施，俭年出贷，丰则收入。山林僧尼，随以给施；民有窘弊，亦即赈之。但主司冒利，规取赢息，及其征责，不计水旱，或偿利过本，或翻改券契，侵蠹贫下，莫知纪极；细民嗟毒，岁月滋深！非所以矜此穷乏，宗尚慈拯之本意也。自今已后，不得专委维那、都尉①，可令刺史共加监括。尚书检诸有僧祇谷之处，州别列其元数，出入赢息，赈给多少，并贷偿岁月，见在未收，上台录记。若收利过本，及翻改初券，依律免之，勿复征责。或有私债，转施偿僧，即以丐民，不听收检。后有出贷，先尽贫穷，征债之科，一准旧

① 按：“都尉”，疑为“都统”之误。因为，当时的僧官，有“都统”（沙门统、僧统），并无“都尉”。

格。富有之家，不听辄贷。脱有冒滥，依法治罪。（《魏书·释老志》。下同）

这是北魏宣武帝（元恪）于永平四年（511）夏天，特为“僧祇粟”的问题而颁发的一道诏文。“主司冒利，规取赢息”；“或偿利过本，或翻改券契，侵蠹贫下，莫知纪极”。“僧祇粟”，完全成了寺院僧人发放高利贷的剥削手段。而在进行如此敲骨吸髓的残酷剥削方面，僧侣地主同世俗地主丝毫没有两样。由于情况非常严重，以至不得不由皇帝亲自出面进行干预。

“僧祇粟”的情况是如此的严重，那么“僧祇户”（“浮图户”）呢？

……故沙门统昙曜，昔于承明元年，奏凉州军户赵苟子等二百家为僧祇户，立课积粟，拟济饥年，不限道俗，皆以拯施。又依内律，僧祇户不得别属一寺。而都维那僧暹、僧频等，进违成旨，退乖内法，肆意任情，奏求逼召。致使吁嗟之怨，盈于行道，弃子伤生，自缢、溺死，五十余人！……遂令此等，行号巷哭，叫诉无所！至乃白羽贯耳，列讼宫阙。悠悠之人，尚为哀痛，况慈悲之士，而可安之。请听苟子等还乡课输，俭乏之年，周给贫寡；若有不虞，以拟边捍。其暹等违旨、背律，谬奏之愆，请付昭玄，依僧律推处。诏曰：“暹等特可原之，余如奏。”

这是尚书令高肇，为了“僧祇户”的问题，于永平四年（511）上给宣武帝的奏章。上层僧人们如此的压迫、剥削，草菅人命，完全是一副地主恶霸的凶相。“依僧律推处”，已嫌太轻，而皇帝却犹要“原之”。当时僧人们所享有的特权地位，简直令人难以想象！

尽管皇帝干预，大臣弹奏，但上层僧人们依然有恃无恐，贪剥不已。孝明帝（元诩）神龟元年（518）冬，司空公、尚书令、任城王澄的一道奏章中，还有如下的揭露：

僧贪厚润，虽有显禁，犹自冒营。……今此僧徒，恋著城邑，……当由利引其心，莫能自止。……乃释氏之糟糠，法中之社鼠，内戒所不容，王典所应弃矣。非但京邑如此，天下州镇僧寺亦然。

“非但京邑如此，天下州镇僧寺亦然。”可见当时的僧人之中，到处都是“冒营”“厚润”之徒，到处都是“内戒所不容，王典所应弃”之辈！

北魏如此，北齐、北周呢？北齐之世：

于时崇重佛法，制造穷极。凡厥良沃，悉为僧有；倾竭府藏，充佛福田。（《广弘明集》卷七，道宣《叙列代王臣滞惑解》）

北周之世，则：

近世以来，糜费财力。……寺塔崇盛。僧众杂聚。

以致：

无行富僧，输课免丁。

由于朝廷的施赐无度和僧人们的巧取豪夺，致使北朝的佛教寺院拥有了更为雄厚的经济实力。经济上非常富有的僧侣地主，生活上必然糜烂不堪：

比丘党徒，行淫、杀子；僧尼悉然。

这是一种情况。

妃、主昼入僧房，子弟夜宿尼室！

这又是一种情况。而尤其严重的，则是：

又……有尼、有优婆夷，实僧之妻妾，损胎、杀子，其状难言！今僧尼二百许万，并俗女向有四百余万，六月一损胎，如是则年族二百万户矣！

尽管这些话说得过于绝对甚至有些武断（因为，决不能说所有的尼僧和“优婆夷”都是“僧之妻妾”；而在“二百许万”的僧尼中，

也决不能说都是“损胎、杀子”之辈，他们之中，毕竟还有一些是恪守戒规、依教清修者），但是，当时僧人们（尤其是上层的僧人们）生活的糜烂、堕落，当是毋庸置疑的。

北朝佛教，便是在上述这种经济基础上和寺僧竉滥的情况下演进着、发展着的。

第二节　北朝译经

佛教“北统”，重在禅学，而北朝佛教的译经，却远远不限于禅经。据《魏书·释老志》记载：

> 魏有天下，至于禅让，佛经流通，大集中国，凡有四百一十五部，合一千九百一十九卷。

这里所列佛经数量，当是指当时在魏境“流通”的佛经数量，而非译经的数量。关于北朝译经，《内典录》和《开元录》，记载也不相同。兹将两《录》所载，表列于下，以资参考：

	《内典录》		《开元录》	
	译人	译经	译人	译经
北魏	14人	87部，302卷①	12人	83部，274卷②
北齐	2人	8部，53卷	2人	8部，52卷
北周	11人	32部，140卷	4人	14部，29卷
合计	27人	127部，395卷	18人	105部，355卷③

从上表中可以清楚地看到：由于北魏历时较久，所以它的译经也

---

① 道宣把杨衒之的《洛阳伽蓝记》（五卷）、李廓的《经录》（一卷）等，也都列为“译经”，而把杨、李也视为“译人”，显然是不妥当的。

② 《开元录》此处有如下夹注：“于中，七十三部、二百五十五卷，见在；一十部、一十九卷，阙本。”

③ 据隋费长房《历代三宝记》（卷九）的记载：北魏译师十三人，译经九十三部，三百零二卷。北齐译师二人，译经八部，五十三卷。北周译经数字不详。

较多。而在北魏的译经中，菩提流支（流，《开元录》作“留”）所出者，即达三十九部、一百二十七卷（此据《内典录》。《开元录》则作三十部，一百零一卷）①，为北朝译经最多的一人。兹据《内典录》，将流支译经，备列于下：

《佛名经》一十二卷 正光年出。

《入楞迦经》一十卷 延昌二年译。第二出，与宋跋陀罗四卷《楞伽》广略为异。沙门僧朗、道湛笔受。

《大萨遮尼乾子受记经》十卷 正光元年于洛阳为司州牧、汝南王于弟出。或七卷。

《法集经》八卷 延昌四年于洛阳出。僧朗笔受。或六卷。见法上录。

△《胜思惟梦天所问经》六卷 神龟元年于洛阳出。第三出。与法护出六卷《持心经》、十四卷《思益经》同。见法上录。

《深密解脱经》五卷 延昌三年于洛阳出。僧辩笔受。见法上录。

《奋迅王问经》二卷 第二译，与秦世罗什出《自在王经》同本。

《不增不减经》 正光年二洛阳译。或一卷。

《金刚般若波罗蜜经》 永平二年于胡相国第出，第二出。僧朗笔受。与罗什出小异。见法上录。

《差摩波帝受记经》 正光年洛阳出。

《佛语经》 僧朗笔受。

△《不必定入印经》 觉意笔受。

《无字宝篋经》 僧朗笔受。

《大方等修多罗经》 第二出，与《转有经》同本异译。

《弥勒菩萨所问经》 与《大乘要慧经》同本别出。于赵欣宅译，觉意笔受。

---

① 《略讲》谓流支译经，“据当时李廓《众经目录》的记载，经唐代《开元录》刊定，他所译经籍存本有二十九部，九十七卷”（页139）。另据《洛阳伽蓝记》（卷四《城西·融觉寺》条）记载，说流支“翻《十地》、《楞伽》及诸经论二十三部”。把流支的译经数字大为缩小了。

△《第一义胜法经》

《迦耶顶经》第二出，与罗什《菩提经》同本。一名《伽耶顶经论》，别出异名。僧朗笔受。

《文殊师利巡行经》觉意笔受。

△《一切法高王经》与《诸法勇王经》同本别出。

《护诸童子陀罗尼经》检失本，今获。

《谤佛经》第二出，与法护《决定总持经》同本别名。一云《决定总持经》。

《十地经论》十二卷李廓录云初译。宣武皇帝亲一日自手笔受，然后方付沙门僧辩讫了。

《胜思惟经论》一十卷普泰元年洛阳元桃阳宅出。僧朗、僧辩笔受。

《弥勒菩萨所问经》[1] 一十卷在洛阳赵欣宅出。

《宝积经论》四卷

《宝性论》四卷

《金刚般若经论》三卷永平二年于胡相国宅出。僧朗笔受。

△《顺中论》二卷侍中崔光笔受。

《妙法莲华经论》二卷昙林笔受，并制序。

《伽耶顶经论》二卷天平二年邺城殿周寺出。一云《文殊师利问菩提心经论》。僧辩、道湛笔受。

△《三具足经论》正始五年出。侍中崔光笔受。

《无量寿优婆提舍经论》普泰元年僧辩笔受。

△《宝髻菩萨四法论》

△《转法论经》昙林笔受。

《十二因缘论》

《百字论》

《破外道四宗论》[2]

---

① 《开元录》题为“《弥勒菩萨所问经论》五卷”。

② 《开元录》题为《破外道小乘四宗论》。

《破外道涅槃论》①

△《译众经论目录》②

菩提流支，不仅是北魏时期译经最多的一人，而且也是唯识系典籍早期译人之一③。特别是他所译出的《十地经论》④，在当时尤其产生了重大影响，在北方开创了《地论》学派，《地论》师（下详）一时成了重要学人。

据《续僧传》（卷一）记载：

> 菩提流支，魏言道希，北天竺人也。遍通三藏，妙入总持，志在弘法，广流视听。遂挟道宵征，远莅葱左，以魏永平之初，来游东夏，宣武皇帝下敕引劳，供拟殷华，处之永宁大寺，四事将给；七百梵僧，敕以流支为译经之元匠也。

《传》文表明：博学的菩提流支，一到北魏，便受到了宣武帝元恪的异常礼遇，并且还让他主持译事。

> 流支奉敕创翻《十地》，宣武皇帝命章一日，亲对笔受，然后方付沙门僧辩等，讫尽论文。佛法隆盛，英俊蔚然，相从传授，孜孜如也。

宣武亲自参与《十地经论》的翻译，表明他对这一翻译的重视。

> 帝又敕请信士李廓撰《众经录》。廓学通玄素，条贯经论，

---

① 《开元录》题为《破外道小乘涅槃论》。

② 题前有△者的九部经（录）中的前五部，《开元录》谓："已上五部、七卷，长房等《录》并云菩提留支所译。今按经初本译序、记并云瞿昙留支，非菩提也。今移在瞿昙录中。"中间三部，《开元录》谓："已上三部、三卷，房等亦云菩提留支所译。今按序、记，乃是毗目智仙。故此三部，亦移彼录。"至于最后的《译众经论目录》（按：《开元录》无"译"字），《开元录》谓："此是留支所撰，非是梵本别翻。今目录中叙，此不复存也。"

③ 《略讲》谓："流支之学，是继承无着、世亲一系的。……他还是世亲的四传弟子。因此，他的翻译偏重于这一系。"（页 139）

④ 据说，勒那摩提也曾译过《十地经论》，也有说《十地经论》原是流支、摩提合释者（《开元录》则只将《十地经论》著录于菩提流支的译经录中）。所以，后来，多有将《十地经论》署为流支、摩提"共译"者。

雅有标拟。故其《录》云：三藏流支，自洛及邺，爰至天平，二十余年，凡所出经，三十九部，一百二十七卷，即《佛名》、《楞伽》、《法集》、《深密》等经，《胜思惟》、《大宝积》、《法华》、《涅槃》等论是也。并沙门僧朗、道湛及侍中崔光等笔受。

菩提流支自从于北魏宣武帝永平（508—512）初年到达洛阳，迄于东魏孝静帝元善见天平年间（534—537），近三十年中，译出经论三十多部，一百多卷，成为在佛教译经史上颇有影响的一位译师。《续僧传·菩提流支传》又说：

廓又云：三藏法师流支房内经论梵本，可有万甲；所翻新文，笔受稿本，满一间屋。

则流支带来的经论梵本，为数甚多；而所译出的经论，为数亦很可观（既称"笔受稿本，满一间屋"，很可能不止一百多卷，则流支的译经，或者尚有未曾著录者）。《续僧传·菩提流支传》还说：

而神悟聪敏，洞善方言，兼工咒术，则无抗衡矣。

表明流支的悟解能力与语文水平，都超乎时辈。《洛阳伽蓝记》（卷四《城西·融觉寺》条）甚至说流支的译经，"虽石室之写金言①，草堂之传真教②，不能过也"。则流支成为北朝译人中尤有影响的一人，自非偶然。

在北朝的译人中，除菩提流支外，还有勒那摩提、佛陀扇多（亦称伏陀扇多）、般若流支（亦称瞿昙般若流支）和达摩流支（亦称昙摩流支。以上诸人事迹，均附见于《续僧传·菩提流支传》）等人，在佛教的译经史上，亦都有一定影响，这里就不多介绍了。

---

① 佛教传说：汉明遣使于大月支写佛经四十二章（即所谓《四十二章经》），持归洛阳，藏于兰台石室第十四间。衒之之说，当即指此。

② 此系指罗什于长安草堂译经、传教的故事。

叙述北朝译经，不能不兼及北朝时代的西行求法者。据《北魏僧惠生使西域记》的记载①：

魏神龟元年十一月冬，太后遣崇立寺比丘惠生，与敦煌人宋云，向西域取经。

惠生偕宋云于北魏孝明帝（元诩）神龟元年（518）冬十一月，从洛阳出发，西度流沙，翻越葱岭，进入天竺，巡礼佛迹，并寻梵本，历时二年多，于正光二年（521）二月回到洛阳。

凡得百七十部，皆是大乘妙典。

惠生（宋云）的西行，可谓来去匆匆。能够带回一百七十部的梵本“大乘妙典”，收获亦可谓不小了。此外，惠生前后，还有一些西行求法的僧人（例如北魏的道荣、北齐的宝暹、道邃等人），也曾带回了一些梵本经籍。在西行求法史上，他们也都留下了一定的业绩。

第三节 《十地经论》的翻译与地论师的两大流派——南道与北道

一、《十地经论》的翻译

北魏崔光②《十地经论序》里，谈及《十地经论》的翻译时，曾经说过如下的一段话：

以永平元年岁次玄枵四月上日，命三藏法师北天竺菩提

① 关于惠生、宋云的西行求法，《洛阳伽蓝记》（卷五）还有更为详细的记载，可以参阅。

② 《魏书·崔光传》（光仕北魏，官至侍中、司徒；死后“赠太傅、领尚书令、骠骑大将军、开府、北州刺史”）说光“崇信佛法，礼拜读诵，老而逾甚。……每为沙门、朝贵请讲《维摩》、《十地》经，听者常数百人；即为二经义疏三十余卷”。

留支、魏云道希，中天竺勒那摩提、魏云宝意，及传译沙门北天竺伏陀扇多，并义学缁、儒一十余人，在太极紫庭，译出斯论十有余卷。斯二三藏，并以迈俗之量，高步道门，群藏渊部，罔不研揽，妙会地情，妙尽论旨，皆手执梵文，口自敷唱，片辞只说，辩诣蔑遗。于时皇上亲纡玄藻，飞翰轮首；臣僚、僧徒毗赞下风。四年首夏，翻译周讫。

序文说明：从北魏宣武帝永平元年（508，岁次戊子）四月开始，到永平四年（511，岁次辛卯）“首夏”（四月）“周讫”，历时三年，方才译毕的《十地经论》，一、主译者，为菩提流支和勒那摩提；二、“传译”者，为佛陀扇多；三、助译者，有“义学缁、儒一十余人”；四、宣武帝及“臣僚、僧徒”等参与其事。崔光是当时人（很可能也参与了《地论》的译事），这一记载，应该是可信的。可是，以后有关于《地论》的翻译，就出现了不同的说法了。

首先，费长房《三宝记》卷九《西秦、北凉、魏、齐、陈五录》里，著录勒那摩提译出“《十地经论》十二卷”、“《宝积经论》四卷”条下，有如下一个夹注：

已上二论，菩提流支并译。且二德争名，不相询访，其间隐没，互有不同，致缀文言，亦有异处。后人始合。见宝唱《录》①。

这说明，费长房根据宝唱《录》（已佚），最先提出了《十地经论》先是流支、摩提两人分译、后来方才“合”在一起的说法。

其次，道宣继长房之后，又张大其说。《续僧传》卷一《菩提流支传》中一则说：

当翻经日，于洛阳内殿，流支传本，余僧参助。其后三

① 《三宝记》卷九著录勒那摩提译出“《十地经论》十二卷”条下，还有如下一个夹注：“初译论时，未善魏言，名‘器世间’为‘盏子世间’。后因入殿斋，见诸宿德从弟子索‘器’，乃总授钵、幞。因悟‘器’是总名。遂改为‘器世间’。”

德（按：指流支、摩提、扇多），乃徇流言，各传师习，不相询访。帝以弘法之盛，略叙曲烦，敕三处各翻，讫乃参校。其间隐没，互有不同，致有文旨，时兼异缀。后人合之，共成通部。见宝唱等《录》。

这一《传》文又似乎说明：《十地》翻译之初，原是由“流支传本，余僧参助”，也就是由流支、摩提、扇多三人在一起“共译”的。后来，由于“三德”“乃徇流言，各传师习，不相询访”，所以宣武乃敕三人于“三处各翻”。再后，又由“后人合之”。道宣此说表明：除流支、摩提外，佛陀扇多也翻译了《十地经论》。

《续僧传》卷七《道宠传》里再则说：

天竺梵僧菩提留支初翻《十地》，在紫极殿；勒那摩提在太极殿。各有禁卫，不许通言。校其所译，恐有浮滥。始于永平元年，至四年方讫。

这又表明：《十地》之译，仍是流支、摩提二人之事。而在初译之时，二殿分译，“各有禁卫，不许通言”。也就是说，《十地》，乃是在互相不通声气的情况之下，由流支、摩提分别译出的。

《续僧传》卷二一《慧光传》里三则说：

勒那初译《十地》，至后合翻。

这又清楚地说明了：《十地》一论，初系分译，后方“合翻”的。《慧光传》还说：

光时预沾其席。以素习方言，通其两诤，取舍由悟，纲领存焉。

这说明：在流支、摩提“两诤”当中，慧光能够“取舍由悟”，存其“纲领”。

《开元录》卷六著录勒那摩提的译经时，特意删去了《十地经论》，并且作了如下说明：

此《十地论》，长房等《录》，勒那、菩提二处俱在。今

按：崔光《论序》乃云：菩提留支、勒那摩提，在洛阳殿内，二人同译；佛陀扇多传语；帝亲笔受。二录各存，理将未可，今合为一本，在留支录中。

则是智昇认为，《十地经论》的主要译者是菩提流支。所以，他只把《十地》著录于流支的译经录中。

关于《十地经论》的翻译，自当以崔光之说为准。长房、道宣之说，无非是由于《地论》之学分成了两派而推演出来的而已。

世亲的《十地经论》，原是注释《十地经》（《华严经·十地品》的别译本）的。所以，一开始，它就对菩萨的“十地”作出了如下的经典性解释：

何故十地初名欢喜、乃至十名法云？成就无上自利、利他行，初证圣处，多生欢喜故，名“欢喜地”。离能起误心犯戒烦恼垢等，清净戒具足故，名“离垢地”。随闻、思、修等，照法显现，故名“明地”（按：菩萨的第三地，新译名为“发光地”）。不忘烦恼薪，智火能烧，故名“焰地”（按：第四地，新译名为“焰慧地”）。得出世间智，方便善巧，能度难度故，名“难胜地”。般若波罗密行，有闻大智现前故，名“现前地”。善修无相行，功用究竟，能过世间故，名“不动地”。无碍力说法，成就利他行故，名“善慧地”。得大法身，具足自在故，名“法云地”。

《十地经论》，也正是对此进行相应的解释的。下面，且节引几段涉及某些理论思想的论文，以见一斑。

此甚微智，复有何用？偈言：

自体本来空，有、不二不尽，远离于诸趣，等同涅槃相。

……

是智相有二种，所谓同相、不同相。是中同相者云何？相彼智相故；偈言“自体本来空”，智自空故。云何同相，一切

诸法，如说自体空，自体空者，可如是取如兔角耶不也？可如是取异此空智更有异空耶不也？可如是取有彼此自体、彼此转灭耶不也？云何取自体空？“有、不二不尽”，如是取。此句……有二种颂[1]：一、“有、不二不尽”；二、“定、不二不尽”。此颂虽异，同明实有；若非实有，不得言“定”[2]；此云何“定”？此“定”能灭诸烦恼故。是名同相。

这段论文，是《地论》卷二解释初（“欢喜”）地菩萨的“智相”的。初地菩萨的智慧，有二种相：一者“同相”，二者“不同相”。“自体本来空，有（定）、不二不尽”，便是解释初地菩萨“智相”中的“同相”的。“有、不二不尽”这句偈文，据世亲说，当时就有两种读法：一为“有、不二不尽”；二为“定、不二不尽”。世亲采取了前一种读法。这里，不妨顺便提及《续僧传·道宠传》里的如下一段话：

天竺梵僧菩提留支初翻《十地》，在紫极殿，勒那摩提在太极殿。……及勘雠之，提云“有、不二不尽”；那云“定、不二不尽”。一字为异，通共惊美，若奉圣心。

这是说，流支与摩提在互相隔绝的情况下，各译《地论》，结果竟然只有“有”同“定”的“一字为异”。二人悟解，“若奉圣心”。这说明，道宣在撰写《道宠传》时，并未细看《地论》正文。所以他才把世亲已经明白指出了早已存在的两种读法，误会为流支、摩提基于各自的悟解而在翻译上仅有的“一字”之异。殊不知流支、摩提在翻译上之所以有此“一字”之异，乃是两人所据梵本

---

① 《略讲》：“世亲所说的‘二种颂’的‘颂’，就是诵读的‘诵’，指的两种读法，没有另外什么含义。”（页141）训“颂”为“诵”，极是。

② 《略讲》：“所谓‘定’，就是‘寂’的意思。世亲的解释是，这两个本子虽然诵出不同，但意思还是一样。因为‘寂’就是灭诸烦恼，有寂的用，即应有用的体，可见体应为‘有’。”（页141）以“寂”训“定”，自是一说。

不同。虽然世亲已对此作了说明，但流支、摩提还是各译各的，以致连道宣也对它产生了误会。

初地菩萨的“智相”（同相）的“自体”，既然是“本来空”的，自然也就说不上它还会有什么“二”相和“尽”相；所以，归根结柢，它毕竟是“不二、不尽”的。所谓“不二、不尽”，也就是“无二、无尽”。同时，世亲还特别指出：此“自体本空”的菩萨“智相”，同时却又是“实有”的；“若非实有，不得言定”。可见，“定”，乃是一个具有肯定含义的字样。“自体本空”之智，“定能灭”除“诸烦恼”，所以它又是“实有”的。世亲的这一解释，是符合“有、不二不尽”这一偈文的原意的（同时也是符合《华严》教义的）。世亲，毕竟不失为大乘佛教“有宗”的创始人之一，所以，即使他在讲“自体本空”的时候，而终究还是要归结于“实有”。可见，“有宗”与“空宗”，确是截然不同的。

> 何者不同相？谓净相解脱。此复有二种：一、何处得解脱？二、云何得解脱？何处得解脱者，偈言“远离于诸趣”。此显诸道解脱，远离烦恼、业、生故。云何解脱者，偈言“等同涅槃相”。世间、涅槃，平等摄取故。

所谓“智相”的“不同相”，也就是指“智相”的“解脱”之相；而“智相”的“解脱”之相，又有两个方面：一者从哪里去求得“解脱”？“远离于诸趣”——从天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、旁生的“六趣”（六道）之中，去求得“解脱”。“六趣”之“相”各异，于中求得“解脱”的“智相”，自然也因而有所不同。二者怎样求得“解脱”？“等同涅槃相”。——论文以“世间、涅槃，平等摄取”，来解释“等同涅槃相”。可见，所谓“等同涅槃相”，其实也就是讲“世间相”与“涅槃相”，“平等”（“等同”）无二。而这，不又是“智相”的“同相”了吗？怎么又说是“不同相”呢？这大概又是对“何处得解脱”而言的了。“何处得解脱”与“云何

得解脱”，含义不同，所以它应该属于“智相”的“不同相”。

经曰：是菩萨作是念：三界虚妄，但是一心作。

这是《地论》卷八“六地”（“现前地”）中的两句经文。对此，世亲作了如下解释：

论曰：“但是一心作”者，一切三界，唯心转故。

在这里，世亲明确提出了“三界唯心”的命题。不过，这一命题，在《华严》的思想（以后的华严宗，继承并发扬了这一思想）里，是属于客观唯心主义的；因为《华严》认为：能够造“作”出“三界”的一切“虚妄”之法的，是横遍、竖穷的“一真法界”（亦即“真如”）“之心”。而在唯识系思想（以后的唯识宗，继承并发扬了这一思想）里，却成主观唯心主义的；因为，唯识系认为：能够造“作”出“三界”的一切“虚妄”之法的，只是作为主体而存在的“阿赖耶识”。所以，同一唯心主义的命题，而在大乘佛教的性、相两大思想体系里，含义却是迥然不同的。

是中佛性者，界满足胜。

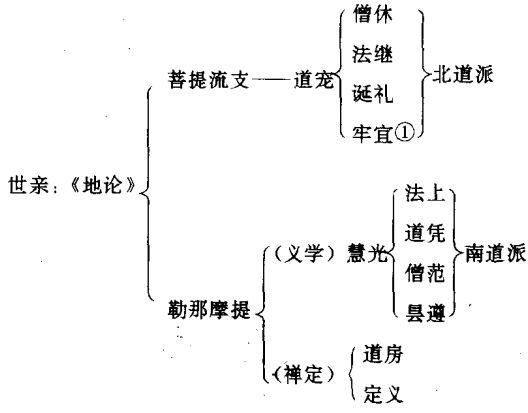
这是《地论》卷一〇“八地”（“不动地”）中的两句论文。这两句论文，言简意赅地表明了：《十地经论》里，也具有“佛性”论的思想。世亲以“界满足胜”（这里，“界”者，性义）来形容“佛性”，再次显示出世亲这位“有宗”大师的特色。所谓“界满足胜”，意思也就是说：“佛性”，原自圆满具足最为殊胜的无漏性（界）功德。这同《涅槃》讲的“佛性”（涅槃）具备常、乐、我、净的“四德”的意义，是大致相同的。

从上述这些论文里，可以约略想见《地论》大致的思想内容。

二、地论师的两大流派

由于菩提流支与勒那摩提都曾参与了《十地经论》的翻译，而又各有传授，所以，在当时传习《地论》之学者（亦即地论师），

也就相应地分成了两大派系。兹且列表如下：



《续僧传·道宠传》称：

释道宠，姓张，俗名为宾。高齐、元魏之际，国学大儒雄安生者，连邦所重。时有李范、张宾，齐镳安席，才艺所指，莫不归宗。……年将壮室，……于寺出家，……即日具戒。遂入西山，广寻藏部，神用深拔，慨叹晚知。……便诣流支，访所深极。乃授《十地》，曲教三冬，随闻出疏，即而开学，声唱高广，邺下荣推。时朝宰……闻奏，以德溢时命，义在旌隆，日赐黄金三两，尽于身世。

儒生出身的道宠，出家之后，从菩提流支受学《地论》，历时三年，遽以成名。

（其门下）匠成学士、堪可传道，千有余人；其中高者，僧休、法继、诞礼、牢宜、儒果等是也。

门庭可谓甚盛。

《续僧传·慧光传》称：

释慧光，姓杨氏，定州长卢人也。年十三……出家。……

① 牢，汤《史》作“罕”（下册，页851）。

勒那初译《十地》，……光时预沾其席。……自此《地论》流传，命章开释。……初在京洛，任国僧都；后召入邺，绥缉有功，转为国统。

以律学命家（下详）的慧光，因从勒那摩提受学《地论》，因而又成了传授《地论》之学的名家。

（门下）翘颖如林，众所推仰者十人。

"十人"① 之中，又以上表所列的法上、道凭、僧范、昙遵四人为上首。此外，"儒生冯衮"②，亦为入慧光之室者。

关于地论师之分北、南两道，以及两派之所以区别者，《续僧传·道宠传》曾有如下的叙述：

宠在道北，教牢宜四人；光在道南，教凭、范十人。故使洛下有南、北二途。当、现两说，自斯始也；四宗、五宗，亦仍此起。

这里，道宣不仅指明了当时两派地论师的代表人物，而且指出了两派地论师在思想观点上的主要分歧。谈到这里，又不禁使人想起了玄奘曾经说过的两句话：

遂使双林一味之旨，分成当、现二常；大乘不二之宗，析为南、北两道。（《慈恩三藏传》卷一《谢高昌王启》）

"双林"，意指涅槃（佛教传说佛于双林树下入灭。所以，"双林"在以后的佛教史上往往就成了涅槃的代称）。南北朝时的《地论》

---

① 汤《史》："十哲之名，道凭、僧范二人外，不能明指。此外，其弟子有法上、惠顺、灵询、僧达、道慎、安廪、昙衍、昙遵、冯衮，及上言之昙隐等。"（下册，页853）则"十人"者，或即法上、道凭、僧范、昙遵、惠顺、灵询、僧达、道慎、安廪、冯衮。《续僧传·慧光传》曾谓："众所推仰者十人，拣选行解，入室者唯九；有儒生冯衮，光乃将入数中。"则冯衮者，当为慧光入室弟子"十人"之一。

② 《续僧传·慧光传》："衮本冀人，通解经史，被贡入台。……试往候光，欲论名理，正值上讲，因而就听。瞩其威容，聆其清辩，文句所指，遣滞为先，即坐尽虔，伤闻其晚，顿足稽颡，毕命归依。……衮在光门，低头敛气，常供厨隶，……初不告倦，遂卒光门。"

师，亦多兼治《涅槃》（例如《续僧传·慧光传》就说慧光对于“《华严》、《涅槃》……等，并疏其奥旨而弘演导”），加以《地论》本身也已涉及了“佛性”论的思想。所以，地论师在宣扬《地论》教义时，必然也都要谈及涅槃、佛性的问题。而对于“佛性”说，历来就有两种主张：其一是说佛性“本有”，其二是说佛性“始有”。道宣、玄奘所谓的“当常”，就是指的佛性“本有”说；而所谓“现常”，则是指佛性“始有”说。据说，菩提流支所传的北道系，义近唯识系的“阿赖耶缘起”论思想，所以他们主张佛性“始有”说；而勒那摩提所传的南道系，义近“真如缘起”论思想，所以他们主张佛性“本有”说。只是，两系著作，残存者少，对于他们的思想观点，难知其详。对此，吕澂先生在其《略讲》里，曾有一段论述，姑录之以资参考：

> 地论师原来兼通《涅槃》，讨论过佛性问题。不过两系的著作，除南道的还略有残存外，北道的早已没有了。所以在这个问题上，仅能知道二家的主要区别在于：南道讲染净缘起是以法性（真如、净识）为依持，故与本有说（现果）有关系；北道讲染净缘起则以阿梨耶识为依持，同摄论师相近，认为无漏种子新熏，与佛性始有说（当果）有关系（道宣讲的“当”，就是本有，“现”就是始有）。（页 142—143）

道宣所谓的“四宗、五宗，亦仍此起”，则是指《地论》南、北两系在判教方面的不同主张。据说，南道的慧光一系，把佛教分判为四宗，即：《毗昙》为“因缘宗”，《成实》为“假名宗”，《般若》为“不真宗”，《华严》、《涅槃》等为“真宗”。北道的道宠一系，则于上述四宗之外又加了一个“法界宗”（《华严》）而成为“五宗”。

至于说到地论师分为南道与北道两系，佛教史上一向把它们说成是“相州南道”与“相州北道”。这是指从相州（邺都——今

河南临漳县）去洛阳，有南、北两条道路。据说，慧光一系，散处于南路一带，所以称为“南道”。道宠一系，散处于北路一带，所以称做“北道”。其实，这一说法是有问题的。因为，道宣已明确说是“故使洛下，有南、北二途”。可知“南道”与“北道”之分，是指在“洛下”，也就是指在洛阳城里的“南道”和“北道”，而并不是指从相州去洛阳（或者是从洛阳去相州）的南、北两条道路。对此，吕澂先生在其《略讲》里，亦曾作过如下说明：

> ……相州之说与洛下之说，距离是很大的。相州是东魏的新都，迁都在永熙三年（公元534年），而洛阳地方之讲《地论》，则是迁都前二十年的事，假若因讲《地论》不同而分派，应该在洛阳时就发生了，不待迟至二十年之后。所以，从相州分派之说，与事实是有出入的。日人布施浩岳提出了这样一种解释：以为流支与摩提在洛阳异寺而居，流支住永宁寺，在洛阳城西第三门道北①，摩提可能住白马寺，在西郊第二门道南②。根据他们所住寺院一在御道南，一在御道北，因此有了南道、北道之说。这一解释，可供参考。（页142）

吕公此说与布施氏之释，都可谓言之有据、差可凭信的。

一度盛行于北朝的地论师，就其历史命运说来，同南朝的摄论师大体相似，他们都只是主要活跃于南北朝时期（以及隋代），历史一进入了唐代以后，他们也就完成了各自的历史使命而告结束：《摄论》归宗于唯识，《地论》归宗于华严，从此，也就不再有单以《摄论》、《地论》而名家的了。

---

① 《洛阳伽蓝记》卷一《永宁寺》条记载：“永宁寺，……在宫前阊阖门南一里御道西。”（按：《续僧传》卷一《菩提流支传》作：“……永宁大寺……在宫前阊阖门南御道之东。”“道西”，或为道之“西北”，因与“道南”相对称，故不称“道西”而称做“道北”。

② 《洛阳伽蓝记》卷四《白马寺》条记载：“白马寺，……在西阳门外三里御道南。”

第四节　昙无谶与大本《涅槃》

昙无谶，由于首次译出四十卷的大本《涅槃》而成为佛教史上的一位知名之士。《祐录》卷一四，梁《僧传》卷二（《译经》中），都立有《昙无谶传》。据《祐录·昙无谶传》的记载：

> 昙无谶，中天竺人也。谶六岁遭父忧，随母佣织毾㲪①为业。见沙门达摩耶舍，齐言法明，道俗所宗，丰于利养。其母羡之，故以谶为其弟子。

可见，自幼孤贫的昙无谶之出家，乃因其母羡慕僧人之“丰于利养”。

> 十岁，与同学数人读咒，聪敏出群，诵经日得万余言。初学小乘，兼览《五明》诸论，讲说精辩，莫能酬抗。后遇白头禅师，……授以树皮《涅槃经》本，谶寻读惊悟，方自惭恨，以为坎井之识，久迷大方。于是集众悔过，遂专业大乘。年二十，诵大小乘经二百余万言。

昙无谶的由小乘转向大乘，关键在于《涅槃经》。所以，他后来成为弘宣《涅槃》的名匠，也就不是偶然的了。其后，昙无谶得罪了国王。

> 谶悔惧诛，乃赍《大涅槃经》本前分十二卷，并《菩萨戒经》、《菩萨戒本》，奔龟兹；龟兹国多小乘学，不信《涅槃》。遂至姑臧，止于传舍。……河西王沮渠蒙逊闻谶名，呼与相见，接待甚厚。蒙逊素奉大法，志在弘通，请令出其经本。谶以未参土言，又无传译，恐言乖于理，不许。于是学

---

① 毾，亦作“㲪”，系“毾字”字之讹写。音榻。㲪，音登。毾㲪，氍毹、毛席之类。亦作毾毲。《后汉书·西域传·天竺传》：“又有细布、好毾㲪。”亦犹我国藏族地区之“氆氇”。

语三年①，翻为汉言，方共译写。是时，沙门慧嵩、道朗，独步河西，值其宣出法藏，深相推重。转易梵文，嵩公笔受。道、俗数百人，疑难纵横，谶临机释滞，未尝留碍。

昙无谶来到凉土后，受到了沮渠蒙逊的厚遇，并且在蒙逊的要求和嵩、朗等人的赞助之下，译出大本《涅槃》的前分。

嵩、朗等更请广出余经。次译《大集》、《大云》、《大虚空藏》、《海龙王》、《金光明》、《悲华》、《优婆塞戒》、《菩萨地持》，并前所出《菩萨戒经》、《菩萨戒本》，垂二十部。

昙无谶可算是当时北凉地区的一位译经大师。

谶以《涅槃》经本，品数未足，还国寻求，值其母亡，遂留岁余。后于于阗更得经本，复还姑臧译之，续为三十六卷焉（按：谶译大本《涅槃》实为四十卷）。

据《祐录》卷二昙无谶译经录中的记载，大本《涅槃》，是昙无谶于"伪河西王沮渠蒙逊玄始十年十月二十三日译出"的②。玄始十年，即刘宋武帝（刘裕）永初元年（420）③亦即南北朝的第一年。关于大本《涅槃》的原文，据梁《僧传·昙无谶传》的记载：

谶云：此经梵本，三万五千偈，于此方减百万言。今所出者，止一万余偈。

则昙无谶所译者，仅梵本原文的三分之一左右。梁《僧传·昙无

---

① 汤《史》："又《僧传》谓谶于出经之前，先在凉土习语三年，亦不知是否？但据《祐录》卷二引《别录》谓《菩萨戒本》在敦煌出。则其未至凉土前，已能译经。或习华言三年之说亦妄也。"（上册，页394）

② 《祐录》卷八道朗《大涅槃经序》称："谶即达此，以玄始十年，岁次大梁（按：为庚申），十月二十三日，河西王劝请令译，谶手执梵文，口宣秦言。"则"玄始十年十月二十三日"，似乎又是《涅槃》的"始译"之日。所以汤《史》在援引了这个译经的年月日之后说："惟未言何时译竣。"（上册，页394）而梁《僧传·昙无谶传》则说是："以伪玄始三年初就翻译，至玄始十年十月二十三日，三袭方竟。"汤《史》则谓："但如谶于十年三月后至姑臧，则《僧传》所言亦误也。"（同上）

③ 梁《僧传·昙无谶传》则谓："即宋武永初二年也。"

谶传》还说：

> 谶所出诸经，至元嘉中方传建业。道场慧观法师，志欲重寻《涅槃》后分，乃启宋太祖资给，遣沙门道普，将书吏十人，西行寻经。至长广郡，舶破伤足，因疾而卒。普临终叹曰："《涅槃》后分，与宋地无缘矣！"

可知昙无谶所译的大本《涅槃》，只有初、中分，而无后分。

后来，北魏太武帝（拓跋焘）因闻昙无谶有"道术"而派人迎请，并威胁沮渠蒙逊说：

> 若不遣谶，便即加兵！
>
> （沮渠蒙逊）自揆国弱，难以拒命；兼虑谶多术，或为魏谋己。进退惶惑，乃密令除之。

一代译师，终于在北凉义和三年（宋文帝元嘉十年、北魏太武帝延和二年，433）被沮渠蒙逊所暗害。死时年仅四十九岁。

关于昙无谶，《魏书》也有所记载：

其一，《魏书·卢水胡沮渠蒙逊传》里，关于昙无谶，曾有如下记载：

> 始，罽宾沙门曰昙无谶，东入鄯善，自云"能使鬼治病，令妇人多子"。与鄯善王妹曼头陀林私通。发觉，亡奔凉州，蒙逊宠之，号曰"圣人"。昙无谶以男女交接之术教授妇人。蒙逊诸女、子妇，皆往受法。世祖闻诸行人，言昙无谶之术，乃召昙无谶，蒙逊不遣，遂发露其事，拷讯杀之。

其二，《魏书·释老志》，对昙无谶也有如下记载：

> 有罽宾沙门昙摩谶，习诸经论。于姑臧，与沙门智嵩等，译《涅槃》诸经十余部。又晓术数、禁咒，历言他国安危，多所中验。蒙逊每以国事咨之。神䴥中，帝命蒙逊送谶诣京师，惜而不遣。既而惧魏威责，遂使人杀谶。

《魏书》（特别是《蒙逊传》）所载，与佛史记载多有不同，或亦并

非都是无据之谈。

关于昙无谶的译经，《祐录》卷二著录者如下：

《大般涅槃经》三十六卷① 伪河西王沮渠蒙逊玄始十年十月二十三译出。

《方等大集经》二十九卷 或云《大集经》。或三十卷，或二十四卷。

《方等王虚空藏经》五卷 或云《大虚空藏经》。检经文，与《大集经》第八《虚空藏品》同，未详是别[1]者不？《别录》云：南国乞佛时，沙门释圣坚译出。

《方等大云经》四卷 或云《方等无想大云经》。或为六卷。

《悲华经》十卷 《别录》或云龚上出。

《金光明经》四卷

《海龙王经》四卷

《菩萨地持经》八卷 或云《菩萨戒经》，或云《菩萨地经》。

《菩萨戒本》一卷 《别录》云敦煌出。

《优婆塞戒》七卷

《菩萨戒经》八卷

《菩萨戒优婆戒坛文》一卷

凡十二部，一百一十七卷（《祐录》作"十一部，凡一百四卷"。则"《菩萨戒经》八卷"，或即"《菩萨地持经》八卷"的重复）。在上述的译经中，在佛教思想史上具有重大影响者，则为《大涅槃经》。因为，此经译出之后，不仅"佛性"论思想很快地就盛行了起来，而且，具有常、乐、我、净"四德"的"大涅槃"，也很快地取代了所谓小乘佛教的那种"灰身泯智"的"涅槃"而受到人们的追求和向往。道朗在其《大涅槃经序》里，还对"大般涅

① 《内典录》一方面著录"《大般涅槃经》三十六卷"，同时，又说明"本有四十卷"。《开元录》则著录为《大般涅槃经》四十卷或三十六卷。按：昙无谶译出的"北本"《涅槃》，实为四十卷；经过慧严、慧观、谢灵运等人"再治"后的"南本"《涅槃》，方为三十六卷。《祐录》卷八"未详作者"的《大涅槃经记》里，也明确指出了："此《大涅槃经》，……今现已有十三品，作四十卷。"

槃”作过如下的描绘：

“大般涅槃”者，……至乃形充十方而心不易虑，教弥天下而情不在己，厕流尘蚁而弗下，弥盖群圣而不高，功济万化而不恃，明逾万日而不居。……

这样的“大涅槃”，不但已远非“灰身泯智”的“寂灭境界”，而且也不只是宇宙实体、世界本原，它简直已经成了神妙莫测的、万能的人格神了！

我们在本书的第十六章第五节里，已就《涅槃经》中的“佛性”义，作了简略的评介，这里，再就《涅槃经》里有关“涅槃”等的议论，略作介绍。

众生亦尔，为诸烦恼无明所覆，生颠倒心：我、计无我，常、计无常，净、计不净，乐、计为苦。……我者即是佛义，常者是法身义，乐者是涅槃义，净者是法义。（卷二《寿命品》第一之二）

如果认为“无我”、“无常”、“不净”，是“苦”，那是由于“为诸烦恼无明所覆”而产生出来的一种“颠倒心”的表现；实则应该是我、常、净、乐。“我”就是“佛”，“常”是“法身”，“乐”是“涅槃”，“净”者是“法”。这里，把原是“涅槃四德”的“常、乐、我、净”，分而言之，并且把次序也给颠倒了一下。其实，所谓“佛”、“法身”、“涅槃”和“法”，究而言之，无非还是一个东西——佛教所幻想的终极的、人格化了的精神实体。

世间亦有常、乐、我、净，出世亦有常、乐、我、净。世间法者，有字无义；出世间者，有字有义。何以故？世间之法，有四颠倒，故不知义。所以者何？有想颠倒、心倒、见倒，以三倒故，世间之人，乐中见苦，常、见无常，我、见无我，净、见不净，是名颠倒；以颠倒故，世间知字而不知义。何等为义？无我者名为生死，我者名为如来；无常者声

闻、缘觉，常者如来法身，苦者一切外道，乐者即是涅槃；不净者即有为法，净者诸佛菩萨所有正法。是名不颠倒。以不倒故，知字知义。若欲远离四颠倒者，应知如是常、乐、我、净！（同上）。

如果认为无常、苦、无我、不净，那就是一种只“知字”而不“知义”的“颠倒”；要想“远离”这“四颠倒”，那就“应知”常、乐、我、净！

时诸比丘白佛言：世尊！如佛所说离四倒者，则得了知常、乐、我、净。如来今者，永无四倒，则已了知常、乐、我、净，若已了知常、乐、我、净，何故不住一劫、半劫，教导我等令离四倒，而见放舍、欲入涅槃？（同上）

当时与会的“诸比丘”们，向佛提出了这么一个问题：如果像你佛陀所说，已经“了知”（应该说已经“证得”）常、乐、我、净而“永无四倒”，那么，你为什么不能住世“一劫、半劫”（活亿万岁）来“教导”我们，使我们也都能和你一样远离“四倒”，而却要丢下我们不管而入于“涅槃”（死去）？这个问题，可说是问得非常坦率。

对于上述这个问题，释迦如来作了长篇答复，最后得出结论说：

以是义故，善男子！如来是常、不变易法。……迦叶！诸善男子、善女人，常当系心修此二字：佛是常住！迦叶！若有善男子、善女人修此二字，当知是人随我所行，至我至处。……善男子！涅槃义者，即是诸佛之法性也。（卷三《寿命品》第一之三）

“诸比丘”怀疑释迦不能住世“一劫、半劫”而不得不去世涅槃，也就是怀疑释迦本身也还是“无常”而并不是“常”。针对这种疑问，释迦告诉“诸比丘”：“如来是常”，而决不是“无常”。而且

还要这些比丘们应该专心致志地去“修”此“常住”二字，（“常住”二字，如何地“修”啊！）如果都能“修”此“常住”二字，那就会和他释迦如来一样了。最后，佛陀还特别告诉他的弟子们：所谓“涅槃”，就是“法性”，而“法性”，则是“常住”之法。这也就是告诉这些比丘们：决不要把“大涅槃”误解为同小乘的“涅槃”那样：“涅槃”，就意味着“入灭”（死了）；不！决不是这样。“大涅槃”，就是“常住”，就是常、乐、我、净！

迦叶复问：如佛言曰：我已久度烦恼大海。若佛已度烦恼海者，何缘复共耶输陀罗生罗睺罗！以是因缘当知如来未度烦恼诸结大海！（卷四《如来性品》第四之一）

这个问题不仅问得更加坦率，而且也有一些尖刻了：你佛陀经常宣称，你很久以来就已经度过了“烦恼大海”。这也就是说：你久已断尽了无明、爱欲等等的一切烦恼。果然如此，那你为什么还要娶耶输陀罗为妻、并且还同耶输陀罗一起生出一个儿子罗睺罗来呢?！你既然也同凡人一样娶妻生子，可见你释迦如下并未真的断尽烦恼、度过“烦恼诸结大海”（“结”亦即烦恼）！这个问题，要不是出自释迦会下上首弟子大迦叶之口，一定会被人们认为是“大不敬”的，而现在，却正是由被称为“头陀”（苦行）第一的大迦叶提出了这么一个令人感到非常尴尬的问题，而大迦叶，是决不会对释迦如来怀有丝毫“恶意”的。

对于这个问题，释迦如来也作了长篇的答复，其中，有如下一段颇为耐人寻味的话：

我又示现于阎浮提入淫女舍，然我实无贪欲之想，清净不污，犹如莲花！……我又示现于阎浮提入诸酒会、博弈之处，示受种种胜负斗诤，为欲拔济彼诸众生，而我实无如是恶业。……（同上）

“阎浮提”，新译为“赡部州”，也就是我们所处的这个世界。“示

现”，在佛教的词汇里，同“方便”、“善巧”、“权巧”等的含义一样，意思就是说：佛或菩萨，本来是极其崇高、圣洁的，但是，为了“化度”愚迷而罪恶的众生，便“和光同尘”地故意作出同凡人一样的模样（这在佛教叫做“同事”）。所以，表面上看来，我释迦如来，有时候也可能去逛窑子，嫖妓女，但其实，我根本就丝毫没有“贪欲之想”；就在我逛妓女院的时候，我仍然犹如“莲花”那样的处淤泥而不染！下酒馆，进赌场，也同样是如此。所以，尽管表面上我有时也可能去吃喝、嫖、赌，但其实，我依然是高尚、圣洁的。这种卑下即高尚、污浊即圣洁的“教义”，又是多么地投合于封建统治阶级的胃口啊！

一切法中，涅槃为常。……言（人死如）灯灭者，是阿罗汉所证涅槃，以灭贪爱诸烦恼故，喻之灯灭；……非大涅槃，同于灯灭。（卷五《如来性品》第四之二）

这里，又回到了“大涅槃”的性质的问题上。有一种说法，以为“涅槃”如“灯灭”（犹言“人死如灯灭”）。佛说不对！“涅槃为常”。说如“灯灭”者，那是指的小乘的那种“灰身泯智”的“涅槃”，而决非“大涅槃”；“大涅槃”，则必定是“常”。

所言大者，其性广博。……是故名曰大般涅槃。大涅槃者，名解脱处。……以是真实甚深义故，名大涅槃。（同上）

总而言之，“大涅槃”决不是“无常”，而是恒“常”。所以，也就决不能以为佛入“涅槃”，就是死了；不！“大涅槃”，是“长生不死”的，是常、乐、我、净的。

从上述这一些简略的经文中，当可以从又一方面想见《涅槃经》内容的一斑。《涅槃经》，就是以其“常住”、“常、乐、我、净”以及卑下就是高尚、污浊就是圣洁等等诸如此类的“教义”，博得了封建统治阶级的喜爱和欣赏。因为，这种“教义”，不仅可以使封建统治阶级用以自我神化，自我陶醉，而且，还可以用以

去欺骗和愚弄苦难深重的劳动群众。而昙无谶，正是由于译出了这样一部大本《涅槃》而名垂史册。

第五节　《毗昙》的翻译与弘传

《毗昙》，可说是小乘有部论典的总称。道标在其《舍利弗阿毗昙序》里说：

> 《阿毗昙》，秦言“无比法”。出自八音，亚圣所述，作之虽简，成命曲备，重微旷济，神要莫比。真祇洹之微风，反众流之宏趣。……四体圆足，二谛义备，故称“无比法”也。……微文渊富，义旨显灼，斯诚有部之永涂，大乘之靡趣，先达之所宗，后进之可仰。（《祐录》卷一〇）

道安在其《阿毗昙序》里说：

> 《阿毗昙》者，秦言大法[1]也。……佛涅槃后，迦旃延以十二部经，浩博难究，撰其大法为一部，八犍度、四十四品（按：即后来玄奘译出的二十卷本的《发智论》）。其为经也，富莫上焉，邃莫加焉。……其说智也周，其说根也密，其说禅也悉，其说道也具。（同上）

从上述序文中，可以想见《毗昙》的重要意义。魏晋之后，关于《毗昙》的翻译，代不乏人。魏吴之世，失译的《甘露味阿毗昙》（亦称《阿毗昙甘露味论》，二卷），算是最早译出的《毗昙》论典。此后，东晋和南北朝时期关于《毗昙》的翻译，主要的有：

---

① 《阿毗昙》，新译《阿毗达磨》，有无比法、大法、对法、胜法、向法等含义；奘系译典，一般都译为“对法”。《杂心》卷一《序品》里说：“云何名《阿毗昙》？答：于牟尼所说等谛、第一义谛甚深义味，宣畅显说真实性义，名《阿毗昙》。又能显现修多罗义，如灯照明，是惠根性。若取自相，则觉法，是《阿毗昙》。若取众具，是五阴性。诸论中胜，趋向解脱，则名《阿毗昙》。”“是论，于诸论中，最为殊胜”。则是以“无比”法、“殊胜”法义，来训释《阿毗昙》义。

《阿毗昙八犍度论》三十卷　迦旃延子造，苻秦僧伽提婆译

《阿毗昙毗婆沙》六十卷　北凉浮陀跋摩译

《杂阿毗昙毗婆沙》十四卷　尸陀盘尼造，苻秦僧伽跋提译

《阿毗昙心论》四卷　法胜造，东晋僧伽提婆译

《舍利弗阿毗昙》三十卷　姚秦昙摩耶舍昙摩崛多共译

《杂阿毗昙心论》十一卷　达磨多罗造，刘宋僧伽跋摩译

《众世分阿毗昙论》十二卷　世友造，刘宋求那跋陀罗共菩提耶舍译

《阿毗昙心论》六卷　优婆扇多造，北齐那连提黎耶舍共法智译

关于《毗昙》的弘传，南北朝时，较之南方，北方尤盛。佛教史上曾有所谓“江南盛弘《成实》，河北偏尚《毗昙》”的说法，便是这一历史情况的大致反映。而在北方关于《毗昙》的弘传中，尤以《阿毗昙心论》和《杂阿毗昙心论》为最盛。慧远在其《阿毗昙心序》里，曾对《心论》及其作者，作过如下的颂扬：

> 《阿毗昙心》者，三藏之要颂，咏歌之微言，管统众经，领其宗会，故作者以“心”为名焉。有出家开士，字曰法胜，渊识远览，极深研机，龙潜赤泽，独有其明。其人以为：《阿毗昙经》，源流广大，难卒究寻，非赡依宏才，莫能毕综。是以探其幽致，别撰斯部，始自《界品》，讫于《问论》，凡二百五十偈，以为要解，号之曰“心”。……又其为经，标偈以立本，述本以广义，先弘内以明外，譬由根而寻条，可谓美发于中，畅于四肢者也。发中之道，要有三焉：一谓显法相以明本，二谓定己性于自然，三谓心法之生，必俱游而同感。（《祐录》卷一〇）

慧远的这篇序文，可说为《心论》作了“提要”。

载于《祐录》卷一〇、“未详作者”的一篇题为《杂阿毗昙心

序》里，对《杂心论》，作了如下的叙述：

> 如来泥洹数百年后，有尊者法胜，于佛所说经藏之中，抄集事要，为二百五十偈，号《阿毗昙心》。其后复有尊者达摩多罗，揽其所制，以为文体不足，理有所遗，乃更搜采众经，复为三百五十偈，补其所阙，号曰《杂心》。新、旧偈本，凡有六百，篇第之数，则有十一品。篇号仍旧为称，唯有《择品》一品，全异于先。尊者多罗，复即自广引诸论，敷演其义，事无不列，列无不辩，微言玄旨，于是昭著。自兹之后，道隆于世，涉学之士，莫不宝之以为美谈。

序文表明：《杂心》之作，乃是由于法救认为《心论》有所不足，才“更搜采众经”，“补其所阙”。

僧镜[①] 在其《后出〈杂心〉序》里，对于《杂心》之作及其内容、结构，也有如下的叙述：

> 昔如来泥洹之后，……有尊者法胜，造《阿毗昙心本》，凡有二百五十偈，以为十品；后……复有尊者达摩多罗，更增三百五十偈，以为十一品，号曰《杂心》。十品篇目，仍旧为名，唯别立《择品》篇，以为异耳。位序品次，依四谛为义：《界品》，直说法相，以拟苦谛；《行》、《业》、《使》三品，多论生死之本，以拟习（集）谛；《贤圣》所说断结证灭之义，以拟灭谛；《智》、《定》二品，多说无漏之道，以拟道谛。自后诸品[②]，杂明上事，更无别体也。……镜以不才，谬预听末，虽思不及玄，而时有浅解。（《祐录》卷一〇）

---

① 梁《僧传》卷七《僧镜传》：“释僧镜，姓焦，本陇西人，迁居吴地。至孝过人，轻财好施。家贫母亡，……身自负土，种植松柏，庐于墓所，泣血三年。服毕出家，住吴县华山寺。后入关、陇，寻师受法，累载方还。停止京师，大阐经论。……著《法华》、《维摩》、《泥垣义疏》，并《毗昙玄论》。区别义类，有条贯焉。”可见僧镜也是一位《毗昙》学者。因俗姓焦，所以也称“焦镜”。

② 即：（八）《修多罗品》，（九）《杂品》，（一〇）《择品》，（一一）《论品》。

"镜以不才，谬预听末"。则僧镜亦曾参预了《杂心》的翻译。为了作个比较，现将两论品目，对列于下：

《心　论》		《杂　心》	
一	界　品	一	界　品①
二	行　品	二	行　品
三	业　品	三	业　品
四	使　品	四	使　品
五	贤　圣　品	五	贤　圣　品
六	智　品	六	智　品
七	定　品	七	定　品
八	契　经　品	八	修多罗品
九	杂　品	九	杂　品
十	论　品	十	择　品②
		十一	论　品

在北方弘传《毗昙》的学者中，当以曾被人们称之为"《毗昙》孔子"的慧嵩为最知名。据《续僧传》卷七《慧嵩传》记载：

> 释慧嵩，未详氏族，高昌国人。其国，本沮渠凉王避地之所，故其宗族皆通华夏之文轨焉。嵩少出家，聪悟敏捷，开卷辄寻，便了中义。潜蕴玄肆，尤玩《杂心》，时为彼国所重。……于时元魏末龄，大演经教，高昌王欲使释门更辟，乃献嵩并弟，随使入朝。

原来，慧嵩之来，乃是由高昌王将其"献"与魏廷的。

> 时智游论师，世称英杰，嵩乃从之，听《毗昙》、《成实》，领牒文旨，信重当时。而位处沙弥，更摇声略；及进具后，便登元座，开判经诰，雅会机缘。

原来，慧嵩来魏地时，还是一个沙弥。在高昌时即已"尤玩《杂

① 论文在《界品》之前，还有一个《序品》。

② 较之《心论》，《杂心》实多两品：一为《序品》，二即《择品》。《序品》，除了说明复造《杂心》的缘由之外，还对《阿毗昙》和《毗婆沙》两种论名，进行了训释。《择品》开头，则有如下颂文："虽已说多法，决定众杂义，于彼无量处，当复择其要。"于"已说多法"之后，为了"复择其要"，所以别立《择品》。

心》”的沙弥慧嵩，到魏地之后，又从“毗昙”名家智游（事迹不详）受学，则其对于《毗昙》的钻研，自然会愈加高深。所以，他一经“受具”，“便登元座”，立即成了《毗昙》名家。据说，慧嵩学成之后，因高昌王再征不归，而被“夷三族”。元魏之世，慧嵩于“邺、洛弘道为宗”。及入高齐，慧嵩因见恶于当时的僧统法上①，“乃徙于徐州，为长年僧统②，仍居彭、沛，大阐宏猷，江表、河南，率遵声教，即隋初志念论师之祖承也”。“江表、河南，率遵声教”。可见慧嵩在当时的声望之高与影响之大。《续僧传》卷一一《志念传》称慧嵩：

绕解小乘，世号“《毗昙》孔子”。学匡天下，众侣尘随。

沙门道猷、智洪、晃觉、散魏等，并称席中杞梓，慧苑琳琅。

则慧嵩不仅是当时的《毗昙》名家，而且还是主讲《毗昙》的元匠。至于“祖承”慧嵩的志念，《续僧传·志念传》称：

释志念，俗缘陈氏，冀州信都人。……念，永清表志，岳峙澄神，俊朗绝伦，观方在虑。爰至受具，问道邺都。

志念先攻《智度》、《十地》等论，继从慧嵩钻研《毗昙》。

博通玄极，堪为物依。乃旋踵本乡，将弘法泽，……前开《智度》，后发《杂心》，……频弘二论，一十余年。……

志念历周至隋，始终兼弘《智度》、《杂心》。则出于慧嵩门下的志念，乃大、小乘兼通者。汤《史》称：

北方《毗昙》之盛，先由慧嵩，继以志念，应无疑也。（下册，页845）

汤《史》并列有“慧嵩之《毗昙》学之系统”表，兹照录于下，以资参考：

---

① 事迹具见《续僧传》卷八《法上传》。

② 据《续僧传·法上传》的记载，北齐文宣之世，“国置十统”：上为“大统”，“余为通统”。则慧嵩在徐州之为“长年僧统”，当系“地方僧官”了。

慧嵩
- 志念——其弟子有慧藏（弟子智隐）　慧净　神素（弟子海顺）　道岳　道洁
- 悲（慧?）休　灵润等
- 道猷——其弟子有辩义　慧海等
- 智洪
- 晃党
- 散魏——其弟子有道洁（亦师志念）（下册，页 846）

《略讲》谓弘传《毗昙》学的“传承，直到隋、唐不衰。一直到了《俱舍论》的研究开展，尤其是玄奘重译《俱舍》之后，这一传承才告断绝”（页 128）。《毗昙》弘传的历史情况，大致就是如此。

第六节　昙鸾及其净土思想

昙鸾（鸾，亦作“峦”。476—542），可说是继慧远之后又一位比较重要的净土思想的倡导者。据《续僧传》卷六《昙鸾传》记载：

> 释昙鸾，未详姓氏，雁门人也。家近五台山，神迹灵怪，逸于民听。时未志学，便往寻焉。备觐遗踪，心神欢悦，便即出家。

于此可知，昙鸾出家，乃是由于向往“神迹灵怪”。因此，他曾一度希求“长生”。

> 长年神仙，往往间出，心愿所指，修习斯法，果克既已，方崇佛教，不亦善乎？

为求“长生”，乃往江南向陶弘景（隐居）祈求“仙术”。

> （陶）便以《仙经》十卷，用酬远意。
>
> （昙鸾便携带《仙经》）辞还魏境，欲往名山，依方修治。

行至洛下，逢中国（天竺）三藏菩提留支。鸾往启曰：佛法中，颇有长生不死法胜此土《仙经》者乎？留支唾地曰：是何言欤？非相比也。此方何处有长生法？纵得长年，少时不死，终更轮回三有耳。即以《观经》授之曰：此大仙方，依之修行，当得解脱生死。鸾寻顶受；所赍仙方，并火焚之。

看来，昙鸾原来对于佛教教义并无很深的造诣，所以他才幻想先求“长生”，再“崇佛教”；而为了寻觅“长生”之术，不惜千里跋涉，去江南向道家者流祈求“仙术”。甚至以为“佛法中”无此《仙经》。只是在受到菩提流支的指斥之后，方才烧掉《仙经》而转向净土。从此，他便以“西方净土”的教义，“自行、化他，流靡弘广”。“魏主重之，号为神鸾焉。下敕令住并州大寺。晚复移住汾州北山石壁玄中寺。”受到了北魏朝廷的推重。

名满魏都，用为方轨。

表明北魏统治者于重视禅学的同时，也很重视“净土”之教。昙鸾死于东魏孝静帝（元善见）兴和四年（梁武帝大同八年，542），六十七岁。

《续僧传·昙鸾传》说昙鸾著有：

《调气论》。著作郎王邵，随文注之。又撰《礼净土十二偈》；……又撰《安乐集》两卷等，广流于世。

汤《史》（下册，页804）列举昙鸾著作，则有以下几种：

《往生论注解》二卷今存。名见迦才之《净土论》下。

《无量寿经奉赞七言偈百九十五行》今存。名《赞阿弥陀佛偈》。……此名亦见迦才《净土论》下。当即《续传》之《礼净土十二偈》。

《略论安乐净土义》一卷今存。迦才书言有《问答》一卷，《僧传》有《安乐集》两卷。想均指此。

《调气论》见《续传》。王邵注。《隋志》作《调气方》一卷。

《疗百病杂丸方》三卷《隋志》。

《论气治疗法》一卷《隋志》。

《服气要诀》一卷《隋志》。

从上述著作目录中可以看出，昙鸾在修“净土”的同时，仍很讲究“养生”之道、“长生”之术。

在西方净土“法门”的修习中，大致有两种方法：一为心想（心想佛德），叫做“观想”念佛；一为口念（口念佛名），叫做“持名”念佛。唐以前，多以“观想”为主；唐以后，则主要都是“持名”了。昙鸾之修“净土”，其方法则仍是以“观想”为主。昙鸾在其《略论净土义》里，曾经说过：

若念佛名字，若念佛相好，若念佛光明，若念佛神力，若念佛功德，若念佛智慧，若念佛本愿，……

这里，除“念佛名字”属于口念之外，其余诸“念”，都属心念（观想）。在《观无量寿佛经》里，讲了十六种“观”①，其中的前九种，便都是“观想”阿弥陀佛和“西方净土”的各种“功德”的。昙鸾所谓“念佛相好”等等，便是依据《观经》教义而提出的。例如，《观经》对于第九“色身观”，是这样描绘的：

佛告阿难及韦提希②：次当更观无量寿佛良相光明。阿难当知：……无量寿佛，有八万四千相，一一相中，各有八万四千随形好；一一好中，复有八万四千光明；一一光明，遍照十方世界。……其光、相、好，及异化佛，不可具说，但当忆想，令心明见。见此事者，即见十方一切诸佛；以见诸佛故，名念佛三昧。……

---

① 1、“日观”；2、“水观”；3、“地观”；4、“树观”；5、“八功德水观”（或称“池观”）；6、“总想观”；7、“花台观；8、“佛像观”；9、“色身观”；10、“观音观”；11、“势至观”；12、“普想观”；13、“杂想观”；14、“上辈生观”；15、“中辈生观”；16、“下辈生观”。

② 韦提希，按照《观经》的“介绍”，乃摩竭陀国国王频婆娑罗之后、太子阿阇世之母。

昙鸾所谓“念佛相好”，“念佛光明”，正是由此而来。《观经》还特别指明：修此“观”者，便是修“念佛三昧”①，亦即专心致志地修念佛观。《观经》还说：

> 如来今者，教韦提希及未来世一切众生，观于西方极乐世界，以佛力故，当得见彼清净国土，如执明镜，自见面像，见彼国土极妙乐事。……佛告韦提希：汝及众生，应当专心，系念一处，想于西方：……见琉璃地，内外映彻，下有金刚七宝金幢擎琉璃地，其幢八方八楞具足；一一方面，百宝所成；一一宝珠，有千光明；一一光明，八万四千色，映琉璃地，如亿千日，不可具见。琉璃地上，以黄金绳，杂厕间错；以七宝界，分齐分明；一一宝中，有五百色光，其光如花，又似星月，悬处虚空，成光明台。楼阁千万，百宝合成。……

这种神话描写，也正是昙鸾所谓“念佛神力”、“念佛功德”等等的具体内容。经中所谓“系念一处，想于西方”，也正是“观想”念佛的基本方法。

昙鸾的净土思想，正是来自于这种宣扬“净土”教义的《观经》等经典；而归根结柢，则又是苦难深重的北朝社会的时代反映。

---

① 三昧，新译“三摩地”（“三摩提”），义为“正定”、“等持”。所谓“念佛三昧”，亦即用“观想”念佛的方法，达到“系念一处”、专心一境的一种“定”境。

第二十章　北方的禅学

第一节　关于达磨禅的传说

佛教史上一向认为，菩提达磨（达磨，亦作“达摩”）是禅宗的创始人。其实，这只不过是一种传说而已，并无确凿史据。关于达磨，据《续僧传》卷一六《菩提达摩传》的记载：

> 菩提达摩，南天竺婆罗门种①。神慧疏朗，闻皆晓悟，志存大乘，冥心虚寂，通微彻数，定学高之。

可见，达磨乃是一位以“定学”为高的人。所谓“定学”，也就是传统佛教的禅定之学。按照佛教史上的传说，达磨先到南朝，因与梁武帝萧衍话不投机，乃又“北度至魏”，到嵩山“面壁”禅修。达磨认为：

> 入道多途，要唯二种，谓理、行也。

所谓“理”，就是：

> 藉教悟宗。深信含生同一真性，客尘障故，令舍伪归真；凝住、壁观，无自无他，凡圣等一，坚住不移，不随他教，与道冥符，寂然无为。名理入也。

---

① 《洛阳伽蓝记》卷一《永宁寺》条：“时有西域沙门菩提达摩者，波斯国胡人也。起自荒裔，来游中土。……自云：‘年一百五十岁。历涉诸国，靡不周遍。而此寺（按：指永宁寺）精丽，阎浮所无也。’……”是杨衒之亦已知有（或曾见过）达磨其人（只是所记国籍不同）。则达磨者，确有其人了。

"深信含生同一真性，客尘障故，令舍伪归真"。这完全是"真如缘起"论者的客观唯心主义观点。要想悟入这一真"理"，则有两种方法：一为"藉教悟宗"，二为"凝住、壁观"①。通过这种方法，以达到"无自无他，凡圣等一"、"与道冥符，寂然无为"的境界。很明显，这是禅学，而非禅宗。因为，由慧能开创的禅宗，标榜"教外别传"，而不主张"藉教悟宗"。达磨倡导"凝住壁观"，而慧能却认为：

> 迷人著法相，……直言坐不动，……是一行三昧。若如是，此法同无情，却是障道因缘。（法海本《坛经》第十四节）

慧能还明确指出：

> 又见有人教人坐，看心看净，不动不起，从此置功。……如此教道者，故知大错！（同上）

教人静"坐"，"不动不起"，不仅是"错"，而且是"大错"！于此可见，达磨之禅，确非禅宗之禅。

达磨所谓的"行"，则是：

> 行入四行，万行同摄。

所谓"行入"，凡有"四行"，即：报怨行，随缘行，无所求行，称法行。

> 初报怨行者，修道苦至，当念往劫舍本逐末，多起爱憎。今虽无犯，是我宿作，甘心受之，都无怨怼。……

所谓"报怨行"，其实就是"不报怨"行：遭受凌辱，"甘心受之，都无怨怼"。

> 二随缘行者，众生无我，苦乐随缘。纵得荣誉等事，……得失随缘，心无增减。

---

① 所谓"凝住"，就是"专注一境"，或"心一境性"；所谓"壁观"，就是"观心如壁"——平直壁立。这基本上仍然是传统禅学的方法。

三名无所求行。世人长迷，处处贪著，名之为求；道士悟真，理与俗反。……有求皆苦，无求乃乐也。

以上“三行”，确属于“行”。

四名称法行，即性净之理也。

则第四“行”，乃是讲同“性净之理”相冥契（所谓“称法”，意即与“法”相“称”；“称”，相应义，实乃“冥契”、“悟入”之意）。所以，究其实，这是“理”而不是“行”。

《续僧传·菩提达摩传》最后说：

摩以此法，开化魏土，识真之士，从奉归悟；录其言诰，卷流于世①。

说明当时达磨即以其“理”、“行”二法，“开化魏土”，并且化导了某些“悟真之士”。所谓“悟真之士”，据《续僧传·达摩传》的记载，主要就是道育、慧可两人：

有道育、慧可，此二沙门，年虽在后，而锐志高远，初逢法将，知道有归，寻亲事之，经四五载，给供咨接。（达磨乃）感其精诚，诲以真法：如是安心，谓壁观也；如是发行，谓四法也。……

所谓“真法”，就是“壁观”和“四行”。根据这一记载，“奉”行达磨“真法”而“归悟”、并且成为达磨禅学的传人的，就是道育、慧可两个人。而在《续僧传》卷一六《慧可传》里，则又有如下的记载：

达摩禅师以四卷《楞伽》授可，曰：“我观汉地，唯有此经。仁者依行，自得度世。”

这样，成为达磨禅的继承者的，则又只有慧可了（所以慧可也就成了以后禅宗的“二祖”）。

---

① 被认为是达磨的著作《大乘入道四行论》，据说就是由曾经参预过菩提流支等人的译事的昙林记录下来的。《四行论》的主要内容，道宣均已收入《达摩传》里。

此外，《续僧传》卷一六《僧副传》里，还有如下记载：

释僧副，姓王氏，太原祁县人也。……有达摩禅师，善明观行，言问深博，遂从出家，……定学宗焉。

虽然不久僧副即去了南方，但毕竟也是曾从达磨受学者。

综上所述，可以看出：所谓达磨“禅学”，其实就是“凝住、壁观”（“四行”——主要是前“三行”，则是基于他的宗教思想而导致出来的一种宗教践履）；四卷《楞伽》，则是他“藉”以“悟宗”的“教”典。所以，“定学高之”的菩提达磨，尽管被后来的禅宗的人们追封为禅宗“初祖”，达磨禅学，尽管也被称为“南天竺一乘宗”①，但是，达磨禅宗终究不同于后来的慧能禅。也就是说，达磨禅是禅学，而慧能禅则是禅宗，两者之间是有区别的。

第二节　佛陀系的禅学

北朝禅学，佛陀一系，在当时倒是产生了更大的影响。先于达磨到达北魏的佛陀，如上文已经引述过的《续僧传》卷一六《佛陀传》的记载：

佛陀禅师，此云觉者，本天竺人。学务静摄，志在观方。……游历诸国，遂至魏北台之恒安焉。时值孝文，敬隆诚至，别设禅林，凿石为龛，结徒定念。国家资供，倍加余部。

佛陀于孝文南迁之前，来到北魏，立即受到孝文的“敬隆”和国家异常的“资供”。

恒安城内康家，赀财百万，崇重佛法，为佛陀造别院；常居室内，自静遵业。

① 《续僧传》卷二五《法冲传》里，有所谓“依南天竺一乘宗讲之”的话。所谓“南天竺一乘宗”，就是指的达磨禅学。

佛陀来到北魏后，不仅受到朝廷的礼遇，而且受到豪富的供养。

后随帝南迁，定都伊洛。复设静院，敕以处之。而性爱幽栖，林谷是托，屡往嵩岳，高谢人世。有敕就少室山为之造寺，今之少林是也。帝用居处。四海息心之俦，闻风响会者，众恒数百。

"性爱幽栖，林谷是托"。则佛陀其人，确乎是一位禅者。

时又入洛，将度有缘。沙弥慧光，年立十二，……佛陀因见，……遂度之。……又令弟子道房，度沙门僧稠，教其定业。自化行东夏，唯此两贤（按：指慧光和僧稠）得道记之。

慧光虽也曾从佛陀学禅，但他主要是以律学（和《地论》）名家（下详），真正光大佛陀禅学的，则是他的再传弟子僧稠。兹且将佛陀禅学的传承，表列于下：

佛陀{慧光
道房——僧稠

《续僧传·佛陀传》还说：

（佛陀）年渐迟暮，不预僧伦，委诸学徒，自相成业，躬移寺外，别处零房。

佛陀到了晚年，便离众索居，专修静业。虽然从上述《佛陀传》里还难以看出佛陀思想的详细情况，但他是一位传弘佛教传统禅学者，当是没有疑义的。佛陀禅学，到了僧稠（480—560）而光大。

《续僧传》卷一六《僧稠传》称：

释僧稠，姓孙，元出昌黎，末居钜鹿之瘿陶焉。……时年二十有八，投钜鹿景明寺僧实法师[1]而出家。落发甫尔，便

[1] 据《续僧传》卷一六《僧实传》记载，僧实曾从勒那摩提受习禅学。后来历魏、齐、周，成为北方的另一位禅学名家（尤其见重于北周）。

寻经论，悲庆交并，识神厉勇。……初从道房禅师受行止观，房即跋陀（按：即佛陀）之神足也。既授禅法，……常依《涅槃·圣行（品）》四念处法，乃至眠梦、觉见，都无欲想。

僧稠从僧实出家，从道房学禅，并依《涅槃经·圣行品》里的“四念处法”而修习禅观。所谓“《涅槃·圣行》四念处法”，《涅槃经》卷一一“《圣行品》第十九之上”里，曾有如下一段经文：

……我若不忍，心则散乱；心若散乱，则失正念；若失正念，则不能观善不善义；若不能观善不善义，则行恶法；恶法因缘，则堕地狱、畜生、恶鬼。菩萨尔时作是观已，得四念处；得四念处已，则得住于堪忍地中。菩萨摩诃萨住是地已。则能堪忍贪欲、恚、痴，亦能堪忍寒热饥渴、蚊虻蚤蝨、暴风恶触种种疾疫；恶口骂詈，挝打楚挞，身心苦恼，一切能忍。是故名为住堪忍地。

这样，观“身”不净、观“受”是苦、观“心”无常、观“法”无我的“四念处”观，便成了僧稠依以修禅的基本方法。于此可知，僧稠所修，基本上还是大、小乘共修的基本禅法。

《续僧传·僧稠传》继续写道：

（僧稠得入禅境后）便诣少林寺祖师三藏，呈己所证。跋陀曰：“自葱岭已东，禅学之最，汝其人矣！”乃更授深要。

佛陀给予僧稠禅观以过高评价之后，还“更授深要”，使其再提高一步。从此，僧稠的禅境日深，而声望也就随之而日高。

魏孝明帝（元诩）夙承令德，前后三召，乃辞云：“普天之下，莫非王土。乞在山道行，不爽大通。”帝遂许焉。乃就山送供。

魏孝武帝（元修）永熙元年（532），即召不出，亦于尚书谷中为立禅堂，集徒供养。

僧稠于北魏，先后受到孝明（516—528）、孝武（532—534）二帝

（按：孝武，乃北魏的末代皇帝。之后，便分东、西魏了）的礼遇。

（僧稠）既道张山世，望重天心。

进入北齐之后，很快就又受到了文宣高洋的邀请：

齐文宣天保二年（551），下诏曰："久闻风德，常思言遇。今敕定州，令师赴邺。教化群生，义无独善。希即荷锡，暂游承明，思欲弘宣至道，济斯苦怀。至此之日，脱须还山，当任东西，无所留絷。"

高洋之诏，可谓殷勤备至。

稠居山积稔，业济一生，闻有敕召，绝无承命；苦相敦喻，方遂元请。

僧稠在经过高洋的"苦相敦喻"之后，方才应邀。

帝躬举大贺，出郊迎之。稠年过七十，神宇清旷，动发人心，敬揖情物，乘机无坠。帝扶接入内，为论正理。因说三界本空，国土亦尔，荣华世相，不可常保；广说四念处法。帝闻之，毛竖汗流，即受禅道。

年逾古稀的僧稠，一入邺都，便受到了高洋的亲自迎接。而僧稠，则既为高洋讲解"三界本空"之义，又为他"广说四念处法"。而高洋这样的皇帝，居然也能听从教诲，接"受禅道"。

（高洋）弥承清诲，笃敬殷重，因从受菩萨戒法，断酒禁肉，……又断天下屠杀；……官园、私菜，荤辛悉除。

看来，文宣高洋，要步梁武萧衍的后尘了。

帝以他日告曰："道由人弘，诚不虚应。愿师安心道念，弟子敢为外护檀越，何如？"

高洋要自告奋勇地作僧稠的"外护檀越"。

稠曰："菩萨弘誓，护法为心。陛下应天顺俗，居宗设化，栋梁三宝，导引四民，康济既临，义无推寄。"

高洋恭维僧稠，僧稠吹捧高洋，皇帝、禅僧，互相唱和。

（僧稠）即停止禁中四十余日，日垂明训。帝奉之无失。

僧稠之与高洋，可谓师、帝道合了。

天保三年，下敕于邺城西南八十里龙山之阳，为构精舍，名云门寺，请以居之；兼为石窟大寺主。两任纲位，练众将千，供事繁委，充诸山谷！并敕国内诸州，别置禅肆，令达解念慧者，就而教授，时扬讲诵，事事丰厚。

“供事繁委，充诸山谷！”高洋给予僧稠的资供，实在“丰厚”。为了表示对于禅学的推崇，高洋还向僧稠提出：

佛法大宗，静心为本，诸法师等徒传法化，犹接嚣烦，未曰阐扬，可并除废！

高洋决心要继承北魏对待佛教的政策。高洋所谓“佛法大宗，静心为本”，多么像北魏的那位“阎罗王”所宣称的“沙门之体，必须摄心守道”的口吻啊！

高洋的这一极端主张，由于僧稠的不赞成而作罢。在照顾佛教的各种不同的派系方面，僧稠还算是顾全大局的。

为了表示对僧稠和佛教的特别优遇，高洋决定：

以国储分为三分，谓：供国、自用及以三宝。

以“国储”的“三分”之一，供养“三宝”，这在历代王朝中还是少见的（以“国储”的“三分”之一“自用”，又可以想见高洋这个封建皇帝是多么的侈奢）。

尔后诏书、手敕，月别频至；寸尺小缘，必亲言及。

高洋之于僧稠，可谓殷勤之至了。僧稠死于北齐废帝（高殷）乾明元年（560），八十一岁。

《续僧传·僧稠传》说，由于“诸大德请出禅要”，僧稠“因为撰《止观法》两卷。味定之宾，家藏一本”。说明僧稠曾有禅学著作流传于世。

佛陀一系的禅学，至僧稠而盛行于北齐；道宣所谓“高齐河

北，独盛僧稠”（《续僧传·习禅篇·总论》），可谓符合史实之谈。至于达磨一系的禅学，则于当时并未得到广泛传播。道宣所谓“属有菩提达摩者，神化居宗，阐导江、洛，大乘壁观，功业最高，在世学流，归仰如市”（同上），则是不符合史实的。因为达磨当时，从之学禅的，寥寥无几，并非“归仰如市”；到了传说中的他的“得法”弟子慧可，虽然一度也比较活跃，但很快就潦倒了下去。所以，达磨之禅，在整个北朝时期，都未曾成为“显学”；它的声势和影响，都远远不及佛陀一系的禅学。

道宣评价僧稠、达磨之禅说：“稠怀念处，清范可崇；摩法虚宗，玄旨幽赜。可崇，则情事易显；幽赜，则理性难通。”（同上）道宣的这一评价，可说是只说准了一半。如上所述，说“稠怀念处”，是说准了；但说“摩法虚宗”（以及所谓“冥心虚寂”）就很不准了。因为，无论是就达磨所宣扬的“深信含生同一真性”而言，还是就达磨所“藉”以“悟宗”的“教”典四卷《楞伽》而言，都不能说是“虚宗”。“深信含生同一真性”，也就是说“一切众生”悉皆具有“真如”、“佛性”。就解脱论上说来，这是“佛性”论；而就世界观上说来，这是“真如缘起”论。四卷《楞伽》，则是讲“如来藏是善不善因”的。作为“善不善因”的“如来藏”，也就是“真如”、“佛性”。而这些，正是“真如缘起”论——“真心”一元论者的观点。所以，达磨所“法”的，是大乘“性宗”的“实”有，而决不是《般若》“性空”的“虚”无。把持有“真如缘起”论观点的达磨，说成为仿佛也是一个“一切皆空”的论者，这是不符合达磨的思想实际的。

就其禅学的基本主张说来，佛陀、达磨，无大差殊；而就其思想观点说来，达磨似乎要稍“高”一些。

第二十一章　南北朝时期律学的弘传

作为佛教的文献、典籍，《律藏》是经、律、论《三藏》之一；而作为佛教的宗教践履，戒律又是戒、定、慧“三学”之首；大乘佛教的“六度”（布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧）里，“持戒”也是其中之一。于此可见，戒律，对于佛教说来，确是非常重要的。慧皎在其《高僧传·明律篇·总论》里说：

> 夫慧资于定，定资于戒，故戒定慧品义次第故。当知入道，即以戒律为本，……经云：戒为平地，众善由生。三世佛道，藉戒方住。

道宣在其《续僧传·明律下·总论》里说：

> 戒本防非，谅符身口；定惟静乱，诫约心源；慧取闲邪，信明疹惑。三法相假，义形圣量。是故论云：戒如捉贼，定如缚贼，慧如杀贼。贼谓烦恼，不可卒除，功由渐降，故立斯旨。……推其本也，则净戒为功。

道宣在其《广弘明集·诫功篇·序》里还说：

> 夫群生所以久流转生死海者，良由无戒德之舟楫者也。若乘戒舟，鼓以慈棹，而不能横截风涛、远登彼岸者，无此理也。故正教虽多，一戒而为行本。其由出必由户，何莫由斯戒矣。

所有这些议论，都表明了戒律在佛教里的重要性。按照佛教传说，释迦逝世百年之后，由于见解的不同，随着部派的分裂，律藏也相继分成了五部，这就是：

1、昙无德（意为法正、法藏、法护、法镜、法密等等）部，称为《四分律》——把六十卷的《律藏》，分为四个部分。

2、萨婆多（一切有）部，称为《十诵律》——六十一卷的《律藏》，分十次诵出。

3、弥沙塞（意为“不著有无观”）部，称为《五分律》——把三十卷（或三十四卷）的《律藏》，分为五个部分。

4、迦叶遗（意为“重空观”，即“空观”亦“空”）部。僧祐说：“此一部律，不来梁地。”（《祐录》卷三）道宣则说：“迦叶遗部，……梵叶久传，无人翻度，惟出戒本，在此流通。”（《续僧传·明律下·总论》）

5、婆蹉富罗（意为“著有行”，即“犊子”）部。僧祐说：“婆粗富罗者，受持经典，皆说有我，不说空相，犹如小儿，故名为婆粗富罗。此一名《僧祇律》。……既而行筹，婆粗富罗众筹甚多，以众多故，改名摩诃僧祇；摩诃僧祇者，言大众也。”（《祐录》卷三）道宣则说：“婆粗罗部，律本未传；藏中见列《僧祇部》者，乃是根本大众所传，非是百载五宗生也。”（《续僧传·明律下·总论》）则僧祇律，并非犊子部律。

道宣说：

> 统叙五部支分，此方已获其四，若据摄末从本，则二部（按：指“上座”、“大众”的根本二部）是其所宗，此方已获其一（按：指《僧祇律》）。（《续僧传·明律下·总论》）

关于各部《律藏》的翻译，《祐录》卷三《新集律分为五部记录》里，曾有具体的叙述：

> 莎婆多部，……本有八十诵，尤婆掘以后世钝根，不能具说，故删为十诵。以诵为名，谓法应诵持也。……至秦弘始之中，有罽宾沙门弗若多罗，诵此《十诵》胡本，来游关右，罗什法师于长安逍遥园三千僧中共译出之。始得二分，余

未及竟，而多罗亡。俄而有外国沙门昙摩流支，续至长安。……方于关中共什出所余律。遂具一部，凡五十八卷。后有罽宾律师卑摩罗叉，来游长安。罗什先在西域，从其受律。罗叉后自秦适晋，住寿春石涧寺，重校《十诵》律本，品名遂正，分为六十一卷。

据此，则六十一卷的《十诵律》，先后经过弗若多罗、鸠摩罗什、昙摩流支和卑摩罗叉等四位译师的共同参与，方才最后翻译完毕。

昙无德者，……是为《四分律》。盖罽宾三藏法师佛陀耶舍所出也。……秦弘始十二年，……右将军、司隶校尉姚爽，于长安中寺，集名德沙门五百人，请罽宾三藏佛陀耶舍出律藏《四分》四十卷（按：现为六十卷），十四年讫。

六十卷的《四分律》，历时三年，方才译完。

婆磋富罗——犊子部律，则如道宣所说的“律本未传”，也就是没有翻译。

弥沙塞者，……此名为《五分律》。比丘释法显，于师子国所得者也。……法显以晋义熙二年还都，众经多译，唯弥沙塞一部，未及译出而亡。到宋景平元年七月，有罽宾律师佛大（陀）什，来至京都，其年冬十一月，……比丘释慧严、竺道生于龙光寺请外国沙门佛大什出之。时佛大什手执胡文，于阗沙门智胜为译；至明年十二月都讫。

这是说，三十卷（或三十四卷）的《五分律》梵本，是由法显于东晋安帝义熙二年（406）从师子国（斯里兰卡）带回中国的；过了十七年之后，到了刘宋少帝（刘义符）景平元年（423）七月，方才由佛陀什和智胜共同译出。

迦叶维者，……此一部律，不来梁地。

表明这部《律藏》，中国也未翻译。僧祐的结论是：

右五部，其四部至中夏，凡一百有八十卷（按：应为一

百九十一卷，或一百九十五卷）；部、卷已入《经录》。（同上）

其实，五部《律藏》，已译出的，只有三部，即《十诵》、《四分》和《五分》；其《僧祇律》，乃“根本二部”之一，而非“五部”之一。道宣一方面指出“僧祇部者，乃是根本大众所传”，并非“五宗生也”；而同时却又说：“统叙五部支分，此方已获其四。”这是自相矛盾的。

《律藏》的翻译，虽然主要是在东晋时代，而律学的弘传，却主要是在南北朝时期。下面对此，略分述之。

第一节　南方律学的弘传

据梁《僧传》卷一一《明律》篇的记载，《正传》（《附见》若干人，姑且从略）十三人中，属南朝者，共十一人，他们是：

慧猷：“大明《十诵》，讲说相续，……著《十诵义疏》八卷。”

僧业：“居宗秉化，训诱无辍，三吴学士，辐凑肩联。……昔什公在关，未出《十诵》，乃先译《戒本》；及流支入秦，方传大部。……”

慧询：“研精经论，尤善《十诵》、《僧祇》。乃更制条章，义贯终古。宋永初中，还止广陵，大开律席。”

僧璩：“总锐众经，尤明《十诵》，……著《诫众论》，以示来业。……律行无疵，道俗归依。”

僧隐：“游心律苑，妙通《十诵》”。

道房：“道行清贞，少善律学”。

道营：“偏善《僧祇》，……学徒甚盛。”

志道：“学通三藏，尤长律品。”

法颖：“研精律部，博涉经论。……撰《十诵戒本》并《羯

磨》等。”

智称：（下详）

僧祐：（下详）

道宣《续僧传》卷二一《明律上》《正传》十五人中，属南北朝者共有六人，其中，南朝律僧，则有四人：

法超：“专攻《十诵》，……称公殁后，独步京邑。”

道禅：“听掇众部，偏以《十诵》知名。……都邑受其戒范者，数越千人。”

昙瑗：“名重京邑。……专师《十诵》。……著《十诵疏》十卷，《戒本》、《羯磨》疏各两卷，《僧家书仪》四卷，《别集》八卷，见行于世。”

智文：“《十诵》诸部，罔弗通练。”

从上述两部《僧传》的记载中可以看出：南朝所传律学，多属《十诵》。所以，慧皎说：“自大教东传，五部皆度，……而《十诵》一本，最胜东国。”（梁《僧传·明律篇·总论》）道宣说：“自《律藏》久分，初通东夏，则萨婆多部《十诵》一本，最广弘持。……尔后，璩、颖分镳而命路，祐、瑗波腾于释门，澄一江淮，无二奉矣。”（《续僧传·明律下·总论》）汤《史》亦称：“南方在宋代，除《十诵》以外，已几无律学。齐、梁更然。”（下册，页824）均可谓有据之谈。

在上述南朝这些律学名家中，尤其值得特为叙及的，当为智称和僧祐。

关于智称。据梁《僧传》卷一一《智称传》的记载：

> 释智称，姓裴，本河东闻喜人，魏冀州刺史徽之后也。祖世避难，寓居京口。称幼而慷慨，颇好弓马。年十七，随王玄谟、申坦北讨猃狁。每至交兵血刃，未尝不心怀恻怛，痛深诸己。却乃叹曰：“害人自济，非仁人之志也。”事宁，解

甲，遇读《瑞应经》，乃深生感悟。……乃投南涧禅房宗公，请受五戒。宋孝武时，……于蜀裴寺出家，……时年三十有六。

（出家后）乃专精律部，大明《十诵》。……齐永元二年（按：亦作三年）卒，春秋七十有二。著《十诵义记》八卷，盛行于世。弟子僧辩等树碑于安乐寺。称弟子聪、超二人，最善毗尼，为门徒所挹。

慧皎对律学的弘传，曾经作过如下的总结：

昔卑摩罗叉律师，本西土元匠，来入关中，及往荆、陕，皆宣通《十诵》，盛见《宋录》。昙猷[1] 亲承音旨，僧业继踵弘化。其间璩、俨、隐、荣等，并祖述猷业，列奇宋代。而皆依文作解，未甚钻掘。其后，智称律师，竭有深思。凡所披释，并开拓门户，更立科目。齐、梁之间，号称命世。学徒传记，于今尚焉。（梁《僧传·明律篇·总论》）

慧皎的这一总结，对智称多少有些溢美。因为，智称之前，慧猷已经著有《十诵义疏》八卷，怎么能说智称之前的讲律者，都是“依文作解”而已呢？而“开拓门户，更立科目”的智称，所撰写的律部注疏——《十诵义记》，也不过只有“八卷”。所以，慧皎对于智称的评价，确是有些过高了。当然，智称之为南朝的一代律学名家，却也是历史事实。

《广弘明集》卷二三《南齐安乐寺律师智称法师行状》[2] 里，也说：

法师之于《十诵》也，始自吴兴，迄于建业，四十有余

---

① 即慧猷。梁《僧传·慧猷传》称：“释慧猷，江左人，少出家，止江陵辛寺。……及具戒已后，专精律禁。时有西国律师卑摩罗叉，来适江陵，大弘律藏。猷从之受业。”

② 该文《大正藏》本《广弘明集》，署款为“阙撰人”。宋、元藏本，署为“裴子野”；明藏本则署为“唐裴子野撰”。

讲，撰《义记》八篇，约言示制，学者传述，以为妙绝古今。

则智称者，固亦南朝律学之巨匠。

关于僧祐。梁《僧传》卷一一《僧祐传》称：

> 释僧祐，本姓俞氏，其先彭城下邳人，父世居于建业。祐年数岁，入建初寺礼拜，因踊跃乐道，不肯还家。父母怜其志，且许入道，师事僧范道人。年十四，……至定林投法达法师，达亦戒德精严，为法门梁栋，祐师奉竭诚，及年满具戒，执操坚明。初受业于沙门法颖，颖既一时名匠，为律学所宗，祐乃竭思钻求，无懈昏晓，遂大精律部，有迈先哲。

从此，僧祐便成了超越前人的一代律师。

> 齐竟陵文宣王每请讲律，听众常七八百人。永明中，敕入吴试简五众，并宣讲《十诵》，更申受戒之法。

僧祐于齐，已成为皇家律僧。他不仅常于王府“讲律”，且受敕料简（甄别）出家五众。足见萧齐王室对于僧祐信赖之深。

> 今上（按：指梁武帝）深相礼遇。凡僧事硕疑，皆敕就审决。年衰脚疾，敕听乘舆入内殿，为六宫受戒，其见重如此。

梁武之于僧祐，尤加礼敬。

> 凡白黑门徒，一万一千余人。

“门徒”如此之多，正表明僧祐在当时的影响之广与声望之隆。

> 初，祐集经藏既成，使人抄撰要事，为《三藏记》、《法苑记》、《世界记》、《释迹谱》及《弘明集》等，皆行于世。

在佛教史上，僧祐不仅是一代律师，而且还是一位重要的《经录》学家和佛教文献学家。因此，他的影响是相当广泛的。

第二节　北方律学的弘传

据梁、唐两《僧传》（《正传》）的记载，北朝弘传律学者，有

以下诸人：

道俨："少有戒行，善于毗尼，精研四部，融会众家。又以律部东传，梵汉异音，文颇左右，恐后人咨访无所，乃会其旨归，名曰《决正四部毗尼论》。后游于彭城，弘通律藏。"（梁《僧传·明律篇·道俨传》）则道俨，乃兼弘"四部毗尼"者。

法琳："少出家，止蜀郡裴寺。专好戒品，研心《十诵》。……益部僧尼，无不宗奉。"（同上书《法琳传》）研心《十诵》的法琳，曾一度随从僧隐于关、陕弘律"数载"。

慧光：（下详）

昙隐："年满受具，归宗道覆而听律部。……后从光公更采精要。……超步京邺，北悟燕赵，……通律、持律，时惟一人！……著《钞》四卷。门人成器者十余。"（《续僧传·明律上·昙隐传》）

《续僧传》说昙隐是慧光的弟子。可知昙隐乃是继承慧光之学者。

关于慧光，《续僧传》卷二一《明律上·慧光传》称：

> 释慧光，姓杨氏，定州长卢人也。年十三，随父入洛，四月八日，往佛陀禅师所，从受三归。……陀曰：若受大戒，宜先听律。

律师慧光，启蒙之师，却是禅师佛陀。

> 先是：《四分》未广宣通。有道覆律师，创开此部①，制《疏》六卷，但是科文，至于提举宏宗，无闻于世。故光之所学，惟据口传。

---

① 汤《史》引证日人凝然的《律宗纲要》称："《四分》译已经六十余年，至元魏第六主孝文之世，有北台法聪律师本学《僧祇》，开通精研。然穷初受部，依《昙无德》。辍《僧祇》讲，初弘《四分》。受随相契，事归一揆。然是口授，未载简牒。道覆以后，造疏释文。"汤《史》据此得出结论说："据此，在道覆以前，法聪已研《四分》。"（下册，页828）。

据此，慧光之前，虽有道覆的《疏》释《四分》，但也只是科判条文，并无详释。所以到了慧光的时候，弘传《四分》者，还仍是"口传"而已。

及年登冠冕，学行略周。……《四分》一部，草创基兹。……又造《四分律疏》百二十纸，后代引之，以为义节。并《羯磨》、《戒本》，咸加删定，被于法侣，今咸诵之。又著……《僧制》十八条，并文旨清肃，见重时世。

于此可知，律师慧光，可说是唐道宣之前大弘《四分》的第一人。而且，慧光初依佛陀，必习禅学；继从勒那钻研《地论》(因而成为《地论》名家)；又从道覆攻治《四分》。所以，慧光者，可谓兼通禅、教、律的一代名家。

初在京洛，任国僧统；后召入邺，转为国统。

所以，佛教史上一般称慧光为"光统律师"。据《续僧传·慧光传》和《昙隐传》的记载，慧光弟子中之从事于律学研究者，除昙隐外，比较重要的尚有以下诸人：

道云："奉光遗令，专弘律部，造《疏》九卷，为众所先。"

道晖："略云所制，以为七卷。"

道乐："持律沙门，行解相兼。……邺中语曰：'律宗明略，唯有隐、乐。'"

洪理："著《钞》两卷，时共同秘。"

南北朝时，还曾一度兴起过"判教"之风，这里姑且从略了。

[General Information]
书名=中国佛教思想史　上卷　汉魏两晋南北朝佛教思想
作者=郭朋
页数=792
SS号=10157577
出版日期=